Piotr Wróblewski

Społeczność czeska w Zelowie

Semper

Piotr Wróblewski

SPOŁECZNOŚĆ CZESKA W ZELOWIE

PROBLEMOWA MONOGRAFIA SOCJOLOGICZNA

Wydawnictwo Naukowe *Semper*
Warszawa 1996

Na okładce:

1. Wnętrze kościoła ewangelicko–reformowanego w Zelowie (fot. Krzysztof Suchar)
2. Wyroby zelowskich tkaczy (fot. Krzysztof Suchar)

© Copyright by
Piotr Wróblewski, Warszawa 1996

© All rights reserved.
No part of this book may be reproduced,
stored in a retrieval system,
or transmitted, in any form of by any means
without the prior permission of the publisher,
Wydawnictwo Naukowe *Semper*

© Wszelkie prawa zastrzeżone.
Przedruk lub odtwarzanie fragmentów tej książki
w mediach każdego rodzaju
wymaga pisemnego zezwolenia
Wydawnictwa Naukowego *Semper*

ISBN 83 – 85810 – 89 – 7

Publikacja dofinansowana przez Komitet Badań Naukowych

Redakcja techniczna,
projekt okładki, skład,
opracowanie graficzne i kolportaż:

WYDAWNICTWO NAUKOWE *Semper*

Redakcja: ul. Bednarska 20A, 00–321 Warszawa,
tel. 635 49 73, fax: 664 88 20

Druk: Soft Design
ul. Radziwie 13, 01–164 Warszawa
tel./fax: 37 37 14, 37 05 65

Spis treści

WSTĘP 7

UWAGI METODOLOGICZNE 10

Część I

MIASTO ZELÓW 14

Rozdział 1. Topografia 14
Rozdział 2. Budynki 14
Rozdział 3. Dane demograficzne 15
Rozdział 4. Zarys historii 15
Rozdział 5. Parafie 18
Rozdział 6. Towarzystwo Społeczno–Kulturalne Czechów i Słowaków 22
Rozdział 7. Edukacja 22
Rozdział 8. Gospodarka 23
Rozdział 9. Orientacje społeczno–polityczne 25

Część II

ETNICZNE KORZENIE POSTAW PATRIOTYCZNYCH 31

Wprowadzenie 31
Rozdział 1. Spory o genezę narodów 32
Rozdział 2. Nacjonalizm 38
Rozdział 3. Typologie nacjonalizmu 40
Rozdział 4. Patriotyzm 44
Rozdział 5. Wymiary postaw patriotycznych 47
Rozdział 6. Mitologia etniczna 52

Część III

POSTAWY PATRIOTYCZNE SPOŁECZNOŚCI CZESKIEJ W ZELOWIE 55

Wprowadzenie 55
Rozdział 1. Wymiary postaw patriotycznych społeczności czeskiej w Zelowie 56
Rozdział 2. Typy postaw patriotycznych społeczności czeskiej w Zelowie 81
Rozdział 3. Sentyment narodowy i nacjonalizm zelowskich Czechów 84

Część IV

STEREOTYPY ETNICZNE 96

Rozdział 1. Propozycja definicji stereotypu 96
Rozdział 2. Metody badań stereotypu 99

Część V

STEREOTYP CZECHA W ZELOWIE 103

Wprowadzenie 103
Rozdział 1. Wizerunek Czecha 104
Rozdział 2. Dyferencjał semantyczny nazwy „Czech" 107
Rozdział 3. Wpływy obcych narodów i mniejszości narodowych 114
Rozdział 4. Znajomość uniwersum symbolicznego zelowskich Czechów wśród Polaków 116
Rozdział 5. Lokalne ramy pamięci historycznej Polaków z Zelowa 118
Rozdział 6. Struktura etniczna i religijna miasta 121
Rozdział 7. Podstawowe typizacje stereotypu Czecha w Zelowie 122

ZAKOŃCZENIE 126

ANEKS. NARZĘDZIA BADAWCZE 127

INDEKS 132

WSTĘP

Badania mniejszości narodowych i etnicznych mają już w socjologii tradycję. Do najbardziej znanych studiów należy zaliczyć przede wszystkim prace: Wernera Sombarta *Żydzi i życie gospodarcze*[1], późniejsze analizy Jamesa W. Vandera Zandena *American Minority Relations: The Sociology of Race and Ethnic Groups*[2], Emericha Francisa *Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volksteorie*[3], Judith R. Kramer *The American Minority Community*[4].

Prace socjologiczne, których przedmiotem były mniejszości etniczne, wywoływały często gorące dyskusje, których echo wykraczało daleko poza mury uniwersytetów. Tezy zawarte w takich opracowaniach stawały się faktem społecznym i były wykorzystywane jako oręż do walki z „obcymi", czego przykładem może być chociażby opracowanie Wernera Sombarta, które posłużyło ideologom nazistowskim w podsycaniu i utrwalaniu wrogości wobec Żydów.

W socjologii polskiej stosunkowo niewiele uwagi poświęcano mniejszościom etnicznym. Nie oznacza to, oczywiście, że jest to problematyka zupełnie marginalna. Wypada tu wspomnieć przede wszystkim pracę Józefa Chałasińskiego *Antagonizm polsko–niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia" na Górnym Śląsku*[5], opublikowaną w roku 1933. Po drugiej wojnie światowej może najbardziej znane analizy problematyki mniejszości etnicznych i narodowych zamieszkujących nasz kraj prezentują prace Aleksandra Hertza *Żydzi w kulturze polskiej*[6] i Andrzeja Kwileckiego *Łemkowie. Zagadnienie migracji i asymilacji*[7], a także Andrzeja Saksona *Mazurzy — społeczność pogranicza*[8].

Przyczyn nikłego zainteresowania socjologów polskich problematyką grup etnicznych i narodowych należałoby szukać nie tylko w zmianach, jakie zaszły w strukturze narodowościowej Polski po roku 1945. Można przypuszczać, że większy wpływ wywarła polityka władz, które zmierzały do wyrobienia w potocznej świadomości obywateli przekonania o „jednonarodowości społeczeństwa Polskiego". Środkami realizacji tej polityki było m.in. cenzurowanie przeróżnych publikacji, w których pojawiało się słowo „mniejszość" (etniczna albo narodowa) oraz ograniczenia w swobodzie prowadzenia badań naukowych, polegające chociażby na niefinansowaniu studiów nad specyfiką grup etnicznych, a zwłaszcza problematyką konfliktów etnicznych powstających w relacji „większość–mniejszość".

Fakt zamieszkiwania na terenie naszego kraju przedstawicieli — kiedyś bardzo licznych — mniejszości narodowych przybrał charakter oczywistości pierwotnej dla wielu Polaków dopiero na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, kiedy to powstały pierwsze niekontrolowane przez państwo stowarzyszenia skupiające ludność niepolskiego pochodzenia. Organizacje te można traktować jako zinstytucjonalizowane formy reprezentacji interesów polityczno–społecznych grup mniejszościowych. Środki masowego przekazu — w mniej lub bardziej kontrowersyjny sposób — informują obecnie o wydarze-

---

[1] W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, Warszawa 1913.
[2] J. W. Vander Zanden, *American Minority Relations*, New York 1972.
[3] E. Francis, *Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie*, Berlin 1965.
[4] J. R. Kramer, *The American Minority Community*, New York 1972.
[5] J. Chałasiński, *Antagonizm polsko–niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia" na Górnym Śląsku*, Poznań 1933.
[6] A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Paryż 1961, wyd. krajowe: Warszawa 1987.
[7] A. Kwilecki, *Łemkowie. Zagadnienie migracji i asymilacji*, Warszawa 1974.
[8] A. Sakson, *Mazurzy — społeczność pogranicza*, Poznań 1990.

niach związanych z mniejszościami narodowymi mieszkającymi w granicach naszego kraju.

Zelów jest miastem położonym 40 km na południe od Łodzi. Biorąc pod uwagę strukturę narodowościową tej społeczności lokalnej i otaczającego ją środowiska, miejscowość tę można traktować jako swoistą enklawę etniczną. Teren obecnego Zelowa został kupiony przez Czechów w roku 1802. W latach 1946–1948 większość Czechów decyduje się na reemigrację i osiedla się w Czechosłowacji. W mieście pozostaje jednak do dziś kilkusetosobowa grupa ludzi, których przodkowie przybyli na te tereny na początku XIX wieku.

Przedmiotem tego studium, które ma charakter problemowej monografii socjologicznej, jest społeczność czeska mieszkająca obecnie w Zelowie. Dwie główne kwestie, które są przedmiotem tej monografii, to postawy patriotyczne ludności pochodzenia czeskiego i stereotyp Czecha wśród mieszkających w Zelowie Polaków.

W pracy tej postawiono tezę, że podstawowe wymiary postaw patriotycznych społeczności czeskiej w Zelowie wyznaczone są przez stosunek przedstawicieli grupy etnicznej do: [1] religii, [2] języka, [3] ziemi ojców i ziemi narodu oraz [4] zwyczajów i obyczajów, które przez członków społeczności uznane zostały za własność grupową. Druga teza głosi, że stereotyp Czecha wśród Polaków mieszkających w Zelowie oparty jest na typizacji łączącej przynależność etniczną z wyznawaną religią.

Kościół ewangelicko–reformowany w Zelowie. Widok współczesny zimą (fot. Krzysztof Suchar).

Prace nad sporządzeniem monografii rozpoczęto w maju 1986 roku, a zakończono w październiku 1994 roku. W tym okresie trzykrotnie przeprowadzano dłuższe badania terenowe: we wrześniu 1988, maju 1991 oraz w lipcu i sierpniu 1994 roku.

W pierwszej części książki znajduje się ogólny opis miasta z uwzględnieniem warunków naturalnych i typów zabudowy. Przedstawiono również zarys historii Zelowa oraz orientacje społeczno–polityczne ludności na podstawie wyników wyborów. Prezentacja instytucji będących elementami systemu edukacyjnego, religijnego i gospodarczego znalazła się również w tym ogólnym szkicu miasta.

Część druga zawiera teoretyczne zagadnienia związane z problemem postaw patriotycznych. Zaprezentowano w niej przede wszystkim kontrowersje związane z terminami „naród", „nacjonalizm" i „patriotyzm". Wyznaczono również wymiary, wokół których koncentrują się postawy patriotyczne, oraz opisano rolę mitologii etnicznej w tworzeniu się tego uczucia opartego na przywiązaniu do ojczyzny.

Następna część prezentuje analizę wyników badań empirycznych czeskiej społeczności zelowskiej. Na podstawie tej analizy próbuje się ustalić typy postaw patriotycznych ludności pochodzenia czeskiego. Analiza wywiadów i dokumentów posłużyła do przedstawienia sentymentu narodowego i nacjonalizmu przedstawicieli tej grupy etnicznej.

Część czwarta, poświęcona stereotypom, zawiera propozycję definicji stereotypu sformułowaną z perspektywy socjologii fenomenologicznej. Przedstawiono tu również metody i techniki badań stereotypów.

Forma i treść stereotypu Czecha w Zelowie prezentowana jest w części piątej monografii. Materiał do analizy został uzyskany na podstwie wywiadów przeprowadzonych z mieszkańcami pochodzenia polskiego. Zakres wywiadów obejmował: wizerunek Czecha, znajomość uniwersum symboliczego tej grupy, lokalne ramy pamięci historycznej polskich respondentów oraz obraz struktury etnicznej i religijnej miasta w świadomości badanych.

Pragnę złożyć podziękowania prof. dr hab. Januszowi Musze oraz prof. dr hab. Wojciechowi Świątkiewiczowi za interesujące sugestie, z których starałem się — na ile to leżało w moich możliwościach — skorzystać.

Stypendium udzielone przez Gemeinschaft zur Forderung von Studienaufenthalten polnischer Studierender in Deutschland e.V. umożliwiło mi staż naukowy, który odbyłem na uniwersytecie w Bremie, oraz dotarcie do wielu cennych opracowań znajdujących się w bibliotece tego uniwersytetu. Opracowanie to nie zostałoby ukończone bez finansowego wsparcia, jakiego udzielił mi The Central European University z Pragi w ramach grantu (CEU\RSS\No: 6/93) przyznanego przez Research Support Scheme na projekt badawczy „The Bohemian Minority in Poland. The Changing meaning of being Czech in Zelów".

Ksiądz Mirosław Jelinek, proboszcz kościoła ewangelicko–reformowanego w Zelowie, służył mi radą i pomocą w trakcie moich częstych pobytów w tym mieście, za co składam mu wyrazy wdzięczności.

Chciałbym również podziękować panu Krzysztofowi Chmurze, animatorowi zelowskiej społeczności lokalnej, za życzliwe przyjęcie i udostępnienie publikacji pokazujących przemiany społeczno–gospodarcze miasta dokonujące się po 1989 roku.

Dziękuję Zenonowi Jersakowi, przewodniczącemu Towarzystwa Społeczno–Kulturalnego Czechów w Zelowie, za pomoc w zorganizowaniu badań terenowych.

UWAGI METODOLOGICZNE

Monograficzne badanie społeczności lokalnej

Praca, której przedmiotem są zjawiska i procesy występujące w granicach zelowskiej społeczności lokalnej, ma charakter monograficzny. Nie jest ona klasyczną socjologiczną monografią całościową. Klasyczne monografie całościowe różnią się — co pokazuje Zbigniew Wierzbicki na przykładzie prac C. Wisslera, R. S. i H. M. Lyndów, J. Westa, F. Bujaka oraz własnego opracowania — doborem tematów, które stanowią osnowę opisu badanej zbiorowości, a ponadto pomija się w nich niektóre zagadnienia[1]. Autor monografii *Żmiąca w pół wieku później* pisze: „Uwagę zwraca szczególnie pominięcie we wszystkich monografiach zagadnień języka, sztuki, mitologii i wiedzy, działań wojennych, na ogół również spraw sztuki, a w monografii Wierzbickiego — tak istotnej dla społeczności lokalnej dziedziny, jaka jest religia"[2].

Praca *Społeczność czeska w Zelowie* ma charakter problemowej monografii socjologicznej. Podejście monograficze jest określoną metodą patrzenia na zjawiska społeczne, polegającą na sposobie widzenia badanych zjawisk w możliwie najszerszym kontekście społecznym. Aby jednak nie wpaść w pułapkę socjologicznego „wszystkoizmu", wyróżnione zostały dwa podstawowe zagadnienia, wokół których skupiać się będą zarówno analizy wyników terenowych badań empirycznych, jak i analizy teoretyczne, dotyczące problematyki socjologii narodu. Szczegółowo będę omawiał: (1) postawy patriotyczne ludności pochodzenia czeskiego w Zelowie oraz (2) stereoptyp Czecha wśród Polaków mieszkających w Zelowie.

Struktura etniczna i wyznaniowa ludności osiadłej na terenie tego miasta powoduje, że sprawy związane z szeroko rozumianym systemem wiedzy różnych zbiorowości — pomijane najczęściej w monografiach całościowych — stanowią szczególnie istotny czynnik określający reprodukcję identyfikacji jednostkowych i grupowych oraz charakter interakcji w obrębie grupy własnej i z grupami obcymi.

Spośród ujęć badawczych najczęściej stosowanych w monografiach całościowych wymienia się podejścia: społeczno–systemowe, strukturalno–funkcjonalne i interakcyjne. W pracy tej, która — co należy jeszcze raz podkreślić — ma charakter problemowy, zostanie dokonana próba zastosowania odmiennego od wymienionych wyżej podejścia metodologicznego.

Perspektywa metodologiczna

Postawy patriotyczne oraz stereotyp etniczny będą analizowane w oparciu o dyrektywy badawcze wypracowane na gruncie socjologii fenomenologicznej. Wydaje się, że owocne w wyjaśnianiu zjawisk dotyczących systemów wiedzy obu grup etniczych (polskiej i czeskiej) będą niektóre terminy stosowane już przez Alfreda Schütza w badaniach struktury świata społecznego (*Lebenswelt*)[3] oraz późniejsza propozycja redefinicji zagadnień socjologii wiedzy dokonana przez Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna[4], którą należy

---

[1] Z. T. Wierzbicki, *Stan współczesnej monografistyki społeczności lokalnych i możliwości badań przemian społecznych*, [w:] *Zmiany społeczne i postęp techniczny*, red. B. Gałęski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 299–318.

[2] Ibid. s. 302.

[3] A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main 1981, oraz A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main 1988.

[4] P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

traktować — zgodnie z deklaracjami autorów — jako rozwinięcie i uzupełnienie socjologicznego systemu teoretycznego zaproponowanego przez Alfreda Schütza. Podejście takie, będące przede wszystkim badaniem tego, co działającym jawi się jako potoczne (*sinnhafte*), mieści się w ramach szeroko rozumianej socjologii humanistycznej[5].

Nie rezegnuje się przy tym z dorobku innych dyscyplin zaliczanych do nauk społecznych. Szczególnie istotne wydają się niektóre ustalenia poczynione na gruncie antropologii społecznej, językoznawstwa, historii, psychologii społecznej. Podstawowym kryterium decydującym o zastosowaniu kategorii wypracowanych przez te nauki będzie wartość eksplanacyjna poszczególnych ujęć teoretycznych, oceniana w odniesieniu do problemów badanych w monografii zelowskiej społeczności lokalnej[6].

Etapy procesu badawczego

Wstępny etap badań polegał na gromadzeniu wszelkich materiałów pisanych o mieście. W tej fazie postępowania badawczego wiadomości źródłowe zostały uzupełnione informacjami o ostatnim okresie historii Zelowa, uzyskanymi w trakcie wywiądów z informatorami społecznymi. Rozmowy pilotażowe pozwoliły zaś na przygotowanie narzędzi, zastosowanych następnie do badań postaw patriotycznych i stereotypów etnicznych.

W dalszej kolejności przeprowadzono systematyczną obserwację uczestniczącą i wywiady swobodne z ludnością pochodzenia czeskiego. Starano się nawiązać kontakty z możliwie dużą liczbą informatorów.

W trzeciem etapie posłużono się wywiadem o większym stopniu sformalizowania, który przeprowadzono z ludnością polską Zelowa. Do wywiadu dołączona była skala pomiaru dyferencjału semantycznego. Selekcja, klasyfikacja i weryfikacja danych zakończyła tę fazę badań.

Ostatnie zadanie polegało na analizie jakościowej i ilościowej zebranych danych oraz na opracowaniu ostatecznej wersji monografii.

Dobór próby

Materiał empiryczny został zebrany w trakcie badań terenowych. Badania takie, stosowane głównie przez antropologów społecznych i kulturowych, dzięki pracom przedstawicieli szkoły chicagowskiej zyskały status pocedury, która daje interesujące poznawczo rezultaty nie tylko w studiach nad społecznościami pierwotnymi, ale również w opisach wiejskich i miejskich społeczności lokalnych.

Podczas doboru próby kierowano się zasadą zaproponowaną dla badań terenowych przez Roberta G. Burgessa. Twierdzi on, że: „W praktyce badacz musi zastosować strategię doboru próby do konkretnego problemu badawczego, ponieważ bardzo rzadko możliwe jest zastosowanie idealnych strategii postępowania prezentowanych w podręcznikach z nauk społecznych"[7]. Zarówno w przypadku pierwszego problemu monografii (postaw patriotycznych społeczności pochodzenia czeskiego), jak i drugiego (stereotypu Czecha wśród Polaków mieszkających w Zelowie) zastosowano celowy dobór próby. Użycie próby celowej wypływało z badawczego zainteresowania raczej treścią systemów wiedzy jednostek, a nie częstotliwością występowania poszczególnych rodzajów wiedzy w społeczności lokalnej.

---

[5] M. Ziółkowski, *Znaczenie — interakcja — rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Warszawa 1981, s. 147–196.

[6] Podobne założenie poczynili autorzy monografii problemowej Lipin (dzielnicy Rudy Śląskiej), którzy skoncentrowali swoje dociekania badawcze na zagadnieniach ładu społecznego. Zob. *Ład społeczny w starej dzielnicy mieszkaniowej. Zagadnienia organizacji i dezorganizacji społecznej*, red. J. Wódz, Katowice 1986.

[7] R. G. Burgess, *Elements of Sampling in Field Research*, [w:] *Field Research. A Sourcebook and Field Manual*, red. R. G. Burgess, London 1982, s. 78. Cyt. za K. Łęcki, J. Wódz, K. Wódz, P. Wróblewski, *Rzeczywistość społeczna w doświadczeniu potocznym Górnoślązaków*, «Studia Socjologiczne», nr 3–4, 1992, s. 155.

Techniki badawcze

Główną techniką zbierania danych empirycznych w badaniach terenowych jest obserwacja uczestnicząca[8]. W klasycznych studiach R. S. i H. M. Lyndów, poświęconych miasteczku amerykańskiemu, można znaleźć — obok technik obserwacyjnych — również analizy dokumentów statystycznych, wywiady o różnym stopniu sformalizowania przeprowadzane z mieszkańcami i z lokalnymi ekspertami[9]. Trochę na marginesie polemik toczonych między metodologiami — zwolennikami stosowania wyłącznie analiz jakościowych lub ilościowych w naukach społecznych — przypadających zwłaszcza na lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte, badacze terenowi, podążając ścieżką wytyczoną przez Lyndów, zaczęli stosować w swoich pracach zróżnicowane techniki badawcze[10].

W problemowej monografii socjologicznej społeczności lokalnej zamieszkującej Zelów wykorzystano techniki, które dostarczają materiału do analiz jakościowych i ilościowych. Podstawowe techniki wykorzystywane w tej pracy to: (1) obserwacja (uczestnicząca, jawna i ukryta, nieskategoryzowana), (2) wywiad (swobodny; ustny, pisemny) i (3) analiza treści dokumentów zebranych w sposób systematyczny (opracowania statystyczne) oraz dokumentów okolicznościowych (dokumentów osobistych, sprawozdań).

Zgodnie z powszechnie stosowaną praktyką, podczas przeprowadzania obserwacji uczestniczącej w Zelowie zasięgnięto opinii osób (*key informant*)[11], które odgrywają ważną rolę w strukturze społecznej miasta. Celem rozmów z informatorami społecznymi było przede wszystkim uzyskanie danych dotyczących problemów monografii: (1) postaw patriotycznych, w tym definicji „czeskości" i „polskości", oraz (2) treści stereotypów i uprzedzeń etnicznych. Podstawowymi kryteriami wyboru informatorów była rola, jaką odgrywają te osoby w społeczności, ich wiedza oraz chęć współpracy z badaczem[12]. Przed przystąpieniem do pracy w terenie sporządzono, na podstawie wstępnej znajomości badanej zbiorowości, listę osób, które z uwagi na swoją pozycję mogłyby być informatorami społecznymi. W trakcie pobytu w Zelowie okazało się, że większość wybranych osób nie chce rozmawiać o problemach występujących w ich własnej społeczności lokalnej, a zwłaszcza o tych zagadnieniach, które mają etniczne podłoże. W niektórych przypadkach po usilnych staraniach doprowadzono do pojedynczych wywiadów z tymi informatorami, lecz nieufność wobec badacza nie została przełamana nawet w trakcie wielogodzinnej rozmowy. Z drugiej strony pobyt w Zelowie dał możliwość nawiązania nie planowanych wcześniej kontaktów z osobami, które, mimo że nie znalazły się na sporządzonej wcześniej liście, stały się później informatorami społecznymi. W trakcie badań spotkano również osoby, które nie zajmowały kluczowych pozycji w społeczności lokalnej, ale charakteryzowały się dość dużą wiedzą o tej zbiorowości i wyraziły chęć współpracy w badaniach. Ten drugi rodzaj osób, o którym piszą również autorzy wielu tradycyjnych terenowych studiów antropologicznych, w przypadku mieszkańców Zelowa był reprezentowany przez młodzież w wieku 16–26 lat. Osoby te można nazwać informatorami przypadkowymi.

---

[8] R. G. Burgess, *Approaches to Field Research*, [w:] R. G. Burgess, op. cit., s. 8.

[9] R. S. Lynd, H. M. Lynd, *Middletown: a Study in Contemporary American Culture*, New York 1929, oraz tych samych autorów *Middletown in Tradition*, New York 1937.

[10] S. S. Sieber, *The Integration of Fieldwork and Survey Methods*, «American Journal of Sociology», z. 78, nr 6, 1973, s. 1335–1359.

[11] D. T. Cambell, *The Informant in Quantitative Research*, [w:] red. G. J. McCall, J. L. Simmons, *Issues in Participant Observation*, Massachusets 1969, s. 34–53. W pracy tej będę używał dalej polskiego odpowiednika angielskiego terminu *key informant*. Zakres tego wyrażenia pokrywa się ze znaczeniem, jakie nadaje się terminowi „informator społeczny". Zob. S. Nurek, J. Wódz, *Metodologia monograficznych badań dezorganizacji społecznej*, s. 17–20. [w:] red. J. Wódz, op. cit., Katowice 1986.

[12] M. A. Tremblay, *The Key Informant Technique: A Non–Ethnographic Application*, «American Antropologist», z. 59, nr 4, 1957, s. 688–701.

Przebieg badań

Większość respondentów i informatorów społecznych, niezależnie od etnicznego pochodzenia, odnosiła się z daleko idącą powściągliwością do osób przeprowadzających wywiady w Zelowie. Respondenci rzadko odmawiali udzielenia odpowiedzi na pytania stawiane w trakcie wywiadu. Typową reakcją w takim przypadku było stwierdzenie: „Ja nic nie wiem". Godząc się na przeprowadzenie wywiadu, udzielali odpowiedzi zdawkowych. Tylko nieliczna grupa respondentów chętnie i wyczerpująco — uwzględniając własny stan wiedzy — informowała o zagadnieniach związanych z zelowską społecznością lokalną. W takich przypadkach wywiady trwały dłużej, niekiedy przez kilka godzin.

Badania pozwalają na postawienie tezy, że przyczyną niechętnej postawy wobec badaczy ze strony wielu respondentów i potencjalnych informatorów społecznych była obawa przed „obcymi", których roli społecznej nie mogli Zelowianie w sposób jasny zdefiniować. Zjawisko to w przypadku respondntów, mieści się w ramach zachowania utrwalonego wśród wielu mieszkańców, które jeden z informatorów społecznych określił jako „strach przed władzą". Według niego w mieście ludzie obawiają się przedstawicieli wszelkiego typu instytucji, które w opinii Zelowian powiązane są z szeroko pojętą „władzą", czyli państwowym aparatem administracyjnym. Sugestie informatora potwierdzają również pytania respondentów stawiane przed rozpoczęciem wywiadu. Po przedstawieniu się i krótkim wyjaśnieniu celu badań przez osobę przeprowadzającą rozmowę, mieszkańcy Zelowa pytali najczęściej o to, czy w udzielane informacje nie będą mieli wglądu przedstawiciele miejscowych władz administracyjnych.

Część I

MIASTO ZELÓW

Rozdział 1. Topografia

Zelów jest miastem położonym na pograniczu Wysoczyzny Łaskiej i Kotliny Szczercowskiej, na równinnej Wysoczyźnie morenowej, która jest częścią Niziny Południowo–Wielkopolskiej. Przynależy do województwa piotrkowskego, a usytuowany jest 33 km na zachód od Piotrkowa Trybunalskiego, nie opodal Bełchatowa i Łasku. Koło Zelowa przepływa rzeka Pilisia, która jest prawym dopływem Widawki. Powierzchnia miasta wynosi 1078 ha, z czego połowę stanowią użytki rolne. Miasto otoczone jest pasem pól uprawnych, należących do okolicznych wiosek, i lasami, których obszar i drzewostan na skutek intensywnej działalności człowieka znacznie się zmniejszył. Obecne zalesienie na terenie gminy stanowi 24,7% całkowitego obszaru tej jednostki administracyjnej. Na drzewostan składają się głównie lasy sosnowe z udziałem dębu i brzozy. W rejonie Zelowa występują znaczne zasoby glin zwałowych. Większość użytków rolnych tworzą gleby klas V i VI.

Centralnym punktem miasta jest czworokątny Plac Dąbrowskiego, którego boki wyznaczają przelotowe ulice: Kościuszki i Kilińskiego. Przy pierwszej z dróg, w pobliżu placu, znajdują się przystanki PKS. W promieniu kilkuset metrów od tego miejsca położone są zarówno siedziby instytucji administracyjnych (urząd miasta i gminy, posterunek policji, poczta), jak i kościoły: rzymskokatolicki, ewangelicko–reformowany, baptystów i ewangelicko–augsburski, a także dyrekcja i hale zakładów przemysłu bawełnianego. Na skraju, w północnej części miasta, znajdują się cmentarze: ewangelicki i katolicki. W odległości 2 km od centrum w kierunku południowo–wschodnim leży kompleks sportowy, składający się ze stadionu piłkarskiego z bieżnią lekkoatletyczną i kortów tenisowych o nawierzchni ziemnej, a kilka kilometrów dalej, w lesie za miastem, znajduje się ośrodek rekreacyjny „Patyki" z plażą i sztucznym zalewem o powierzchni 5,5 ha.

Rozdział 2. Budynki

Rdzeń zabudowy miasta tworzą stare, parterowe lub piętrowe domy wolno stojące i małe kamienice (jedno– lub dwupiętrowe), usytuowane w pobliżu Placu Dąbrowskiego. Ponadto w Zelowie istnieją dwa osieda domków jednorodzinnych w rejonie ulicy Poznańskiej oraz przy ulicach Żeromskiego i Cegielnianej. Typy zabudowy miasta uzupełnia blokowisko złożone z wielokondygnacyjnych, nowych budynków, o nazwie „osiedle Płocka". Najbardziej charakterystycznym dla Zelowa ze względów architektonicznych rodzajem budynku mieszkalnego są parterowe domy drewniane o niskiej podmurówce i dużej liczbie okien, czasami powiększone o poddasze, których spadzisty dach jest pokryty papą lub eternitem. Ten typ domu mieszkalnego pojawił się w Zelowie na początku XX wieku. W mieście nie można znaleźć żadnych śladów w architekturze wskazujących na czeskie korzenie ludności, która osiedliła się na tym terenie w 1803 roku[1]. Starsi mieszkańcy pochodzenia

[1] I. Heroldová, *Život a kultura českych exulantů z 18. století*, Praha 1971, s. 211.

czeskiego twierdzą, że przeszklone wnętrze budynku zapewniało pracującym w domu chałupnikom tkackim dobre naturalne oświetlenie warsztatów, przy których spędzano większą część dnia.

W Zelowie znajduje się 2126 budynków, z których 131 wybudowano przed 1918 rokiem, 488 w latach 1918–1944, 603 w latach 1961–1970, 425 między rokiem 1971 a 1978, a 224 w latach 1979–1988[2]. Mieszkania w tym mieście są bardzo słabo wyposażone w podstawowe instalacje. Z ogólnej liczby 2466 mieszkań tylko 771 ma wodociągi, 567 łazienkę, 568 ciepłą wodę, 464 ustęp spłukiwany, 498 centralne ogrzewanie. Zelów nie ma sieci gazowej. Przeciętnie na mieszkanie przypada 2,8 izby.

Rozdział 3. Dane demograficzne

Liczba ludności Zelowa wynosi 8033 osoby, w tym 4012 mężczyzn i 4015 kobiet[3]. Większość populacji, 5172 (64,4%), stanowią ludzie urodzeni w tej miejscowości, przyjezdnych jest 2861 (35,6%) osób, w tym 782 osiadło w Zelowie w latach 1979–1988. Ludzi młodych (do 29 lat) jest 3446 (42,9%), obywateli w wieku 30–39 lat jest 1513 (18,8%); 40–59 lat 1202 (14,9%), a najstarszych mieszkańców w wieku ponad 60 lat jest w Zelowie 1873 (23,3%).

Najpopularniejszym realizowanym typem rodziny jest model „2 + 2". Przeciętna liczba dzieci w rodzinie wynosi 2,11.

Rozdział 4. Zarys historii

Pierwszy zapis o osadzie leżącej w tym miejscu, noszącej pierwotnie nazwę Szelyów, a potem Zeliów, pochodzi z 1402 roku[4]. W XVI w. chłopi pańszczyźniani uprawiający ziemię oddawali dziesięcinę kościołowi w Buczku. Rolnictwo i hodowla były głównymi zajęciami ludności osady. W połowie XVI w. wioskę zmieszkiwało 19 kmieci[5]. Niekorzystne położenie osady — z dala od ówczesnych traktów handlowych — oraz nieurodzajna gleba sprawiły, że osada rozwijała się bardzo powoli. Autorzy książki *Zarys dziejów Zelowa*, powołując się na opis majątku z 1778 roku, piszą: „W latach siedemdziesiątych XVIII w. znajdował się tu mały drewniany dworek, podobnie zaniedbany jak i pozostałe budynki majątku, tj. 2 stodoły, obora, kurniki z chlewami i stajnia wraz z wozownią"[6]. We wsi mieszkało około 20 rodzin. Zelów należał w tym czasie do Józefa Świdzińskiego, który sprzedał swoją wieś kolonistom czeskim pod koniec 1802 roku[7].

Przyszli właściciele Zelowa opuścili swoją ojczyznę w okresie wojen o Śląsk, które toczyły się między Prusami a Austrią w latach 1740–42, 1744–45, 1756–63. Pierwsze grupy uchodźców, skupiające wyznawców różnych denominacji protestanckich (ok. 1500 osób), dotarły do Ziębic na Dolnym Śląsku przez Kudowę na początku roku 1742.

---

[2] Dane według Narodowego Spisu Powszechnego przeprowadzonego w 1988 roku. Tab. 189. Mieszkania według wyposażenia w instalacje oraz liczby izb, okresu budowy i formy własności budynku. Wszystkie przytaczane w tej pracy dane ze spisu w 1988 roku udostępnione zostały przez Wojewódzki Urząd Statystyczny w Piotrkowie Trybunalskim, oddział w Bełchatowie.

[3] Narodowy Spis Powszechny 1988. Tab. 801. Ludność według wieku i stanu cywilnego.

[4] J. Góral, R. Kotlewicz, Z. Tobjański, *Zarys dziejów Zelowa*, bm., 1987, s. 7.

[5] Ibid., s. 7.

[6] Ibid., s. 7.

[7] W. Kriegseisen, *Zbór ewangelicko–reformowany w Zelowie w latach 1803–1939*, Warszawa 1994, s. 7.

Powodem emigracji były prześladowania religijne, jakie spotykały niekatolickie grupy wyznaniowe w Czechach pod panowaniem Habsburgów, a które zakończyły się dopiero pod koniec XVIII wieku[8]. Król Prus — Fryderyk II — obiecał mieszkańcom południowych Czech, szczególnie dotkniętych nietolerancją religijną monarchii habsbursko–lotaryńskiej, dogodne warunki osadnictwa na Śląsku za pośrednictwem agitatorów związanych ze wspólnotami religijnymi z Saksonii i Łużyc, wśród których znaleźli się protestanci wywodzący się z Czech i Moraw. Monarcha pruski sądził, że za pomocą nowych osadników szybciej będzie przebiegało zagospodarowanie Śląska. Jego oczekiwania się nie spełniły, ponieważ tylko mała grupa protestantów czeskich zdecydowała się na emigrację. Wychodźcy pochodzili z południowo–wschodnich Czech[9]. Osiedlili się w okolicach Sycowa, Strzelina i Opola. Nieprzychylny stosunek miejscowych do emigrantów (na co wskazuje chociażby zażalenie na kolonistów skierowane przez radę miejską Strzelina do króla Fryderyka Wilhelma III, złożone w 1799) sprawił, że Czesi musieli szukać nowych miejsc do osadnictwa[10].

Zelów, położony w lasach, z dala od dróg handlowych i miast, był dla wygnańców odpowiednim miejscem, gdzie mogli znaleźć schronienie i zbudować podstawy swojej społeczno–religijnej wspólnoty. Majątek, którego właścicielem był Józef Świdziński, kupili koloniści z okolic Sycowa (Czermin, Tabor Wielki i Mały) 21 grudnia 1802 roku.

Po przybyciu do Zelowa w marcu 1803 roku Czesi wybrali Radę Starszych, która stanowiła samorząd osady i zajmowała się posługą religijną. Ziemię uprawną, łąki i lasy podzielono równo między rodziny osadników. Starsi zboru prowadzili nabożeństwa w domu modlitwy. Księża z ośrodka sycowskiego przyjeżdzali kilka razy do nowej osady, by konfirmować młodzież i udzielać Wieczerzy Pańskiej. W roku 1817 parafia zelowska przyłączyła się do Kościoła ewangelicko–reformowanego. Uroczyste poświęcenie gmachu kościoła, którego budowa trwała prawie 5 lat, miało miejsce w 1825 roku. Inna grupa kolonistów czeskich z okolic Sycowa osiadła w 1818 roku w Kucowie, miejscowości oddalonej o 30 km od Zelowa.

Głównym zajęciem zelowskich Czechów było początkowo rolnictwo. Umiejętności tkackie osadników wykorzystywane były zimą i służyły zdobyciu dodatkowych dochodów. Wytwarzane na ręcznych krosnach tkaniny lniane używano dla własnych potrzeb lub sprzedawano okolicznej ludności polskiej. Rolnictwo pozostało podstawowym źródłem utrzymania mieszkańców Zelowa do połowy XIX wieku. Później, wraz z rozwojem przemysłu na ziemiach Królestwa Polskiego, zwiększyła się liczba osób zajmujących się wyłącznie tkactwem, a chałupnicze warsztaty tkackie Czechów zaczęły wytwarzać materiały na zamówienie wielkich zakładów włókienniczych z Łodzi i Pabianic[11]. W 2. połowie

[8] Prześladowani przez Habsburgów ewangelicy z Czech trzy razy masowo emigrowali ze swojej ojczyzny na ziemie polskie. Pierwsza emigracja miała miejsce w 1548 roku, druga nastąpiła po klęsce Czechów pod Białą Górą i późniejszych prześladowaniach w 1628, ostatnia, trzecia emigracja miała miejsce w latach czterdziestych XVIII wieku. Janu Husowi, husytom i ich następcom — Braciom Czeskim został poświęcony numer miesięcznika religijno–społecznego «Jednota». Zob. «Jednota», nr 8–9, 1986. Józef Śliziński badał dziedzictwo kultury duchowej Braci Czeskich na ziemiach polskich. Zob. J. Śliziński, *Z działalności literackiej Braci Czeskich w Polsce (XVI–XVII w.)*, Wrocław–Warszawa 1959, oraz opracowana przez tego samego autora książka *Rękopisy Braci Czeskich*, Wrocław 1958. Szczegółowe studium o historii idei Braci Czeskich napisał Peter Brock. Zob. P. Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, London 1957.

[9] Iva Heroldová, etnograf z Czechosłowackiej Akademii Nauk, ustaliła w toku szczegółowych badań prowadzonych w latach 1961–1964, że emigranci pochodzili głównie z terenów graniczących ze Śląskiem; z okolic Nachodu, Nowego Miasta, Podebradu, Litomyśla i Lanckorony. Zob. I. Heroldová, op. cit., Praha 1971, s. 38–39. Studia przeprowadzone w ostatnich latach przez Editę Štěříková nad czeską emigracją w XVIII wieku dostarczyły wielu cennych informacji o historii czeskiego osadnictwa na Śląsku i w Wielkopolsce oraz pozwoliły na sporządzenie map przedstawiających wędrówki migrantów. Zob. E. Štěříková, *Z nouze o spasení. Česká emigrace v 18. století do Pruského Slezka*, Praha 1992.

[10] T. U. Hoffman, *Beschwerden über die Ansiedlung böhmischer Kolonisten in Pentsch 1799*, [w:] «Strehlener Heimatkalendar für Stadt und Land», 1942, red. E. Günter, H. Bogt, Strehlen, br., s. 70–74.

XIX w. następują zmiany w organizacji pracy tkaczy. Pojawili się przedsiębiorcy–nakładcy, którzy dostarczali surowce rzemieślnikom za pomocą różnych pośredników (faktorów) i odbierali gotowe produkty. Innym typem przedsiębiorców byli pośrednicy (liweranci), którzy pracowali dla wielkich fabryk włókienniczych. Do lat siedemdziesiątych XIX w. włókiennictwo pozostawało jeszcze w rękach Czechów. Wzrost liczebności grupy sprawił, że Czesi znaleźli się w sąsiadujących z Zelowem wioskach, a zwłaszcza w Pożdzienicach, Ignacowie, Faustynowie, Józefatowie, należąc dalej do zelowskiej parafii ewangelicko–reformowanej. Do wsi zaczęli napływać Żydzi, pełniący rolę pośredników w handlu z wielkimi ośrodkami przemysłowymi. Niektórzy Żydzi zostali właścicielami powstałych w Zelowie fabryk włókienniczych. Z biegiem lat w ich rękach znalazła się większość przedsiębiorstw tkackich. Liczba wyznawców religii mojżeszowej wzrastała bardzo szybko. Żydzi najpierw uzyskali zgodę na posiadanie własnego cmentarza, potem zorganizowali we wsi swoją gminę wyznaniową (1906), a zaraz potem wybudowali synagogę.

Na początku XX w. wprowadzono w zelowskich fabrykach krosna mechanicze, wybudowano młyn parowo–elektryczny (1908), powstała cegielnia (1909) i uruchomiono browar (1912)[12]. Największe zapotrzebowanie na wyroby tkackie było po I wojnie światowej. Zelowskie tkactwo rozwijało się w pierwszych latach po wojnie bardzo dynamicznie, lecz krótki okres prosperity zakończył się upadkiem większości przedsiębiorstw w 1923 r., po którym nastąpiła koncentracja rozdrobnionych zakładów tkackich w duże firmy.

W 1922 r. kilka czeskich rodzin z Zelowa reemigrowało na Morawy, osiedlając się w miejscowości Zabreh. Po dwóch latach do tej grupy dołączyli następni potomkowie czeskich emigrantów[13]. Reemigracja ta miała bardzo ograniczony zasięg mimo prowadzonej na dużą skalę czeskiej akcji propagandowej[14].

Od jednorodnej wyznaniowo grupy Czechów odłączyła się część osób, zakładając w 1872 roku parafię baptystów[15]. Nabożeństwa odbywały się w kaplicy oraz w domach wiernych. Podziały wśród ewangelików reformowanych doprowadziły do powstania kolejnych, nowych wspólnot religijnych: wolnego Kościoła ewangelicko–reformowanego, braci czeskich i morawskich oraz metodystów (żadna z tych grup wyznaniowych nie istnieje już obecnie w Zelowie).

Brak ścisłych, zebranych w rzetelny sposób danych uniemożliwia dokładne odtworzenie struktury narodowościowej przedwojennego Zelowa. W oparciu o różne źródła można przyjąć, że we wsi tuż przed rozpoczęciem II wojny światowej mieszkało około 6300 osób; w tym 3000 było narodowości czeskiej, 2000 żydowskiej. Polacy i Niemcy stanowili dwie mniejsze grupy o liczebności około 600 osób każda. W roku 1934 został wybudowany kościół ewangelicko–augsburski, a w 1939 kościół katolicki pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej. Największą wspólnotą religijną był zbór ewangelików reformowanych, liczący w 1936 roku 2610 wiernych[16]. Do spadku liczby Czechów w zborze przyczyniła się reemigracja 200 osób w latach dwudziestych do Czechosłowacji.

---

[11] Interesującą analizę położenia społeczno–ekonomicznego chałupników tkackich w latach dwudziestych XX w. przedstawił Tadeusz Czajkowski. Zob. T. Czajkowski, *Chałupnictwo tkackie w Zelowie*, [w:] *Drobny przemysł i chałupnictwo*, t. 1, Warszawa 1931.

[12] J. Góral, R. Kotlewicz, Z. Tobjański, op. cit., s. 20–23.

[13] E. Štěříková, op. cit., s. 143.

[14] W. Kriegseisen, op. cit., s. 23.

[15] Datę tę podaję za broszurą *Poświęceni w Prawdzie (Informacja o Kościele Baptystów)*, wydaną w Warszawie w 1985 r., rozpowszechnianą przez zbór Polskiego Kościoła Baptystów z Zelowa. Według tego źródła parafia zelowska była pierwszym słowiańskim zborem baptystów. Autorzy *Zarysu dziejów Zelowa*, powołując się na relację kaznodziei zboru baptystów, wkazują, że chrześcijanie–baptyści rozpoczeli swoją działalność w Zelowie w roku 1869, a grupowe przyjęcie chrztu wiary nastąpiło w roku 1882. Zob. J. Góral, R. Kotlewicz, Z. Tobjański, op. cit., s. 46.

[16] J. Góral, R. Kotlewicz, Z. Tobjański, op. cit., s. 64.

Największe zmiany w strukturze etniczno–religijnej Zelowa nastąpiły podczas II wojny światowej i tuż po jej zakończeniu. W czasie okupacji centrum wsi zostało zamienione w getto, a we wrześniu 1942 roku wszyscy Żydzi zostali wywiezieni do getta w Łasku i obozów koncentracyjnych. Urzędnicy niemieccy starali się nakłonić Czechów do przyjęcia listy narodowościowej (*Deutsche Volksliste*) lub obywatelstwa Czech i Moraw. Część społeczności czeskiej przystała na te propozycje[17]. W 1944 roku, obawiając się nadciągających wojsk radzieckich, wyjechali z Zelowa niektórzy Niemcy. W styczniu 1945 roku do wsi wkroczyła Armia Czerwona. Nastąpiły wysiedlenia ludności niemieckiej. Na Czechów zaś napadały bezkarnie działające grupy uzbrojonych ludzi[18]. W tych warunkach większość Czechów (około 90%) zdecydowała się na reemigrację do Czechosłowacji[19]. Kilka osób z grupy reemigrantów powróciło do Zelowa po krótkim pobycie w Czechosłowacji.

W Zelowie zaczynają się osiedlać masowo Polacy. Po nacjonalizacji zakładów włókienniczych powstają w czerwcu 1946 Państwowe Zakłady Przemysłu Bawełnianego, które stają się głównym zakładem miasta, zatrudniając początkowo 366 osób. Zelów uzyskał prawa miejskie w 1957 roku i został siedzibą gromady obejmującej okoliczne wioski. Po zmianach administracyjnych z 1975 roku miasto i gmina Zelów weszły w skład województwa piotrkowskiego. Znaczącą rolę w życiu mieszkańców odegrała budowa kopalni węgla brunatnego i elektrociepłowni w pobliskim Bełchatowie. Wielu Zelowian znalazło zatrudnienie w górnictwie, a część rodzin osiedliła się w Bełchatowie na stałe.

Rozdział 5. Parafie

W Zelowie uczestnictwo w praktykach religijnych poddane jest silnej kontroli społecznej. W świadomości potocznej mieszkańców znajduje się mocno zakorzenione przekonanie że „trzeba chodzić do kościoła". Zgodnie z tym imperatywem, największe znaczenie dla mieszkańców ma obecność na uroczystościach religijnych. W tym specyficznym środowisku lokalnym udział w rytuałach religijnych może zakotwiczać tożsamość jednostki i zarazem wyznaczać skalę społecznych dystansów dzielących ją od „innych". Spośród istniejących obecnie czterech świątyń chrześcijańskich tylko uczestnictwo w praktykach religijnych w kaplicy baptystów staje się powodem silnej społecznej marginalizacji jednostek[20].

Udział w nabożeństwach odprawianych w pozostałych kościołach jest dla mieszkańców Zelowa znakiem narodowej przynależności danej jednostki. Zgodnie z tą kategoryza-

---

[17] Ocena postawy społeczności czeskiej wobec „innych" podczas II wojny światowej wyznacza w wielu przypadkach stereotyp Czecha wśród Polaków mieszkających w Zelowie. Autorzy opracowań o tym mieście podkreślają bardzo ograniczone skutki propagandy hitlerowskiej, której celem było skłonienie Czechów do podpisania volkslisty. Zgodnie z rozporządzeniem namiestnika Kraju Warty, starosta powiatu łaskiego przyznał Czechom z dniem 28 kwietnia 1943 odrębny status narodowościowy. Wiązało się z tym odrębne traktowanie osób mających narodowość czeską, zbliżone w przywilejach do uprawnień osób znajdujących się na niemieckiej liście narodowościowej. Ibid., s. 72–73 oraz E. Martuszewski, *49 listów z powodu braci czeskich*, Łódź 1971, s. 207.

[18] Zdaniem mieszkańców czeskiego pochodzenia władze lokalne (przede wszystkim milicjanci) czerpały korzyści z tego procederu i były bezpośrednio zamieszane w napady. Rabunkom towarzyszyło rozpowszechnianie wiadomości o uprzywilejowaniu Czechów podczas okupacji i ich proniemieckich sympatiach. Moi informatorzy z Zelowa, wspominający bezkarność działających po wojnie „band", twierdzili, że znali nazwiska rabusiów, lecz powiązania napastników z nowymi władzami gwarantowały winnym bezkarność. Jak podają autorzy *Zarysu dziejów Zelowa*, w grudniu 1945 roku aresztowano 17 spośród 37 milicjantów z Zelowa, którzy byli podejrzani o „nadużycia władzy". Zob. J. Góral, R. Kotlewicz, Z. Tobjański, op. cit., s. 77–79.

[19] Z. Tranda, *180–lecie parafii ewangelicko–reformowanej w Zelowie. 1803–1983*, «Jednota», 1984, nr 3, s. 11. Reemigranci z lat 1945–48 zostali osiedleni w zachodnich i północno–zachodnich Czechach. Dokładne miejsca pobytu Zelowian podaje Edita Štěříková. Zob. E. Štěříková, op. cit., s. 154.

[20] W Zelowie spotykają się w mieszkaniach prywatnych Świadkowie Jehowy. Z uwagi na małą liczebność tej grupy wyznaniowej, nie będę szerzej omawiał jej działalności na terenie miasta.

cją kościół rzymskokatolicki to „kościół polski", ewangelicko–reformowany uważany jest za „czeski", a ewangelicko–augsburski traktuje się jako „niemiecki".

Kościół rzymskokatolicki („polski")

Według informacji uzyskanych od proboszcza parafia katolicka liczyła pod koniec lat osiemdziesiątych 8000 wiernych i obejmowała swoim zasięgiem również okoliczne wioski. Liczba wiernych zmieniała się, ponieważ część z nich migrowała do okolicznych miast, zwłaszcza do Bełchatowa. Na początku lat dziewięćdziesiątych w budynkach należących do parafii prowadziła swoją działalność grupa Anonimowych Alkoholików, która uzyskała nową siedzibę w lokalu udostępnionym przez władze miasta.

W sześciu niedzielnych mszach świętych bierze udział ok. 2800–3000 osób. Proboszczowi pomaga w pracy dwóch wikarych. Dużym autorytetem wierni darzą długoletniego organistę, który opiekuje się również chórem.

W parafii pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej podczas ważniejszych świąt w procesjach niesionych jest kilka sztandarów i obrazów religijnych. Za krzyżem trzymanym przez kościelnego znajduje się proporzec z Matką Boską Częstochowską (na odwrocie widnieje św. Krzysztof z Dzieciątkiem), potem ikona z tym samym wizerunkiem Marii, następnie proporzec Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, dalej obraz Matki Boskiej Ostrobramskiej oraz proporzec przedstawiający Matkę Boską z Lurd, w środku pocztów niesionych jest pięć sztandarów stanowych, a na końcu proporzec z wizerunkiem Matki Boskiej Częstochowskiej, który jest umieszczony na tle orła białego w koronie (na odwrocie widnieje napis: „966–1966 MILLENIUM CHRZTU POLSKI").

Wśród wiernych w Zelowie występuje bardzo silny kult Matki Boskiej, którego instytucjonalnym potwierdzeniem jest nie tylko wybór patronki parafii, ale również duża liczba ikonograficznych przedstawień Marii na sztandarach i obrazach kościelnych. Wierni masowo uczestniczą w parafialnej pieszej pielgrzymce do Częstochowy, organizowanej każdego roku.

Kościół ewangelicko–reformowany („czeski")

Ksiądz ewangelicko–reformowany, powołując się na księgi parafialne, stwierdził, że do zboru należy 463 mieszkańców Zelowa i pobliskich wiosek. Ten młody wiekiem duchowny prowadzi duszpasterstwo w Zelowie od 1982 roku. Duszpasterz ewangelicko–reformowany cieszy się największym autorytetem spośród duchownych wszystkich denominacji chrześcijańskich w Zelowie, na co wskazują dane zebrane w trakcie wywiadów swobodnych i badań ankietowych[21]. Jego poprzednik, który działalność duszpasterską prowadził wśród zelowskich ewangelików reformowanych od 1952 roku, został przez synod tego Kościoła wybrany na stanowisko biskupa. Ważne miejsce w strukturze parafii zajmuje Kolegium Kościelne, które jest instytucją wybieraną na trzyletnią kadencję przez ogólne zgromadzenie członków zboru. Działalność parafii obejmuje: nabożeństwa niedzielne o godz. 10.00, piątkowe studia biblijne, lekcje religii i spotkania młodzieżowe. Od 1988 roku wydawany był biuletyn informacyjny ewangelików reformowanych zatytułowany «Nowiny Zelowskie». Na początku lat osiemdziesiątych, kiedy to parafia zaczęła otrzymywać

[21] W odpowiedzi na pytanie nr 9 w kwestionariuszu „Jacy są zelowscy Czesi?" osiemnastoletnia uczennica liceum w Zelowie (ankieta nr 65) napisała: „Na dużą uwagę zasługuje działalność Czechów, która wiąże się z Kościołem. Czeski ksiądz p. Jelinek (najlepszy zelowski ksiądz) organizuje pomoc dla najbiedniejszych rodzin w Zelowie. W dużej mierze są to dary przywożone z Holandii. Właśnie Czesi zapoczątkowali tę pomoc. Ksiądz ten, jak i ludzie z nim związani, cieszą się dużym autorytętem wśród ludności zelowskiej, zwłaszcza wśród młodzieży, która jest często w świetlicy Czechów i Słowaków". Inna dziewczyna (18 lat, ankieta nr 72), odpowiadając na to samo pytanie, stwierdziła: „Mam wielu przyjaciół, którzy są Czechami. Osobiście nic do nich nie mam. Są to zwykli ludzie. Nie chodzę do kościoła i bardzo żałuję, że pastor Czechów nie jest naszym księdzem. Być może zmieniłabym zdanie na temat «chodzenia do kościoła»".

dary przysyłane z Europy zachodniej (szczególnie zaś od ewangelików reformowanych z Holandii — gmina Westerborck z okręgu Drenthe), rozpoczęto akcję pomocy charytatywnej dla mieszkańców Zelowa. Kontakty te zostały poszerzone o wyjazdy ewangelików reformowanych z Zelowa do Holandii i o rewizyty składane w Polsce przez Holendrów.

W nabożeństwie ewangelicko–reformowanym o godz. 10.00 bierze udział ok. 70–90 osób. Wnętrze kościoła jest na tyle duże, że wierni mogą swobodnie zajmować miejsca w ławkach. Pierwsze rzędy ławek pozostają najczęściej puste. Chór złożony z kilku starszych osób gromadzi się w nawie głównej kościoła i wykonuje często pieśni w języku czeskim. Uczestniczący w nabożeństwie korzystają z kancjonałów napisanych w języku polskim i czeskim — leżą one na ławkach. Po zakończeniu religijnego rytuału ksiądz wychodzi przed kościół i wita się indywidualnie ze wszystkimi wychodzącymi wiernymi.

W niedzielę, po nabożeństwie w kościele ewangelicko–reformowanym, młodzież spotykała się w świetlicy znajdującej się na poddaszu starej plebanii. Uczestnicy tych spotkań tworzyli grupę rówieśniczą (ok. 20 członków) złożoną z młodzieży ewangelicko–reformowanej (ale i jeden katolik należał do tej grupy), w której dało się wyróżnić podgrupę o charakterze zabawowym i podgrupę o charakterze religijnym[22]. Odrębną grupę tworzyli członkowie zespołu muzycznego wykonującego utwory o treściach religijnych i organizatorzy spotkań biblijnych. Miejsce spotkań było położone nad siedzibą Towarzystwa Społeczno–Kulturalnego Czechów i Słowaków; zostało ono wyremontowane przy dużym zaangażowaniu kilku osób, które posiadały największy prestiż wśród członków grupy. Codziennie przychodziło do świetlicy ok. 10 chłopców (dziewczyny pojawiały się niezmiernie rzadko), a w imprezach (Andrzejki, Sylwester, urodziny) brało udział ok. 30 przedstawicieli obu płci. Budynek starej plebanii spłonął w lutym 1991 roku. Jeden z przywódców grupy, pytany o przyczyny pożaru świetlicy, stwierdził z sarkazmem, że „musiała się spalić, bo przeszkadzała zbyt wielu osobom". Inny rozmówca powiedział, że pożar był spowodowany wadą konstrukcyjną komina. W miejscu starej plebanii z inicjatywy parafii został wybudowany nowy Dom Zborowy[23]. Uroczyste otwarcie obiektu miało miejsce 24 kwietnia 1994 roku. Dom Zborowy ma służyć wszystkim mieszkańcom Zelowa, niezależnie od wyznawanej konfesji[24]. Mieści się w nim m.in. przedszkole edukacyjne, gabinet rehabilitacji niepełnosprawnych, centrum kulturalne oraz centrum pomocy charytatywnej. W ośrodku tym ma powstać mała kawiarnia. Dom Zborowy w zamierzeniu jego twórców z parafii ewangelicko–reformowanej ma być miejscem różnego typu aktywności (kulturalnych, ekonomicznych, edukacyjnych) przedstawicieli społeczności lokalnej. Jednym z ważnych celów tej instytucji ma być organizowanie spotkań ekumenicznych.

Kościół ewangelicko–augsburski („niemiecki")

Ksiądz, który sprawuje opiekę nad tą parafią, mieszka w Piotrkowie Trybunalskim. Pracę duszpasterską łączy z działalnością naukowo–dydaktyczną, prowadząc wykłady w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Nabożeństwa odprawiane są tylko raz w miesiącu. Przychodzi na nie ok. 50 wiernych. Część z nich uczestniczy również w spotkaniach religijnych organizowanych przez ewangelików reformowanych.

---

22 Miejscem spotkań była świetlica na poddaszu starej plebanii. Pomieszczenie to spłonęło zimą 1991 roku.

23 Ideę postania i pierwsze dni funkcjonowania Domu Zborowego opisane zostały w relacji o życiu zelowskiej parafii zamieszczonej w «Kalendarzu ewangelicko–reformowanym na 1994 rok». Zob. «Kalendarz ewangelicko–reformowany na 1994 rok», Warszawa 1993, s. 113–120.

24 Założenia programowe i planowane inicjatywy w ramach pracy Domu Zborowego zostały opublikowane w formie maszynopisów. Zob. „Dom Zborowy Parafii Ewangelicko–Reformowanej w Zelowie. Projekt przedsięwzięcia" (Zelów 1993) oraz „Dom Zborowy w Zelowie. Eksperymentalne przedszkole edukacyjne. Projekt przedsięwzięcia" (Warszawa–Zelów–Gdańsk 1993).

Kościół baptystów

Przedstawiciele tego wyznania wyłączeni są z narodowo–religijnej stereotypizacji przyjętej przez ogromną większość mieszkańców. Nazywa się ich baptystami. W nabożeństwach odprawianych w zborze Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów w Zelowie bierze udział ok. 20–30 osób. Tablica przed kościołem informuje, że nabożeństwa niedzielne odbywają się o godz. 10.00. Ta mała grupa wiernych dokonuje czasami zmian w porządku działalności parafii. Zdarza się, że w porze nabożeństwa odbywa się spotkanie o charakterze religijnym, a rytuał nabożeństwa odprawiany jest godzinę później. Spotkania religijne organizowane są również w domach wiernych. Zbór baptystów składa się głównie z ludzi młodych, którzy odeszli od Kościoła rzymskokatolickiego. Częste konwersje młodzieży były, zdaniem moich informatorów, przyczyną nieporozumień między kaznodzieją baptystów a duchownymi katolickimi. Spośród wszystkich duchownych działających na stałe w Zelowie, kaznodzieja baptystów najczęściej stara się przekonać „obcego" o słuszności doktryny denominacji, którą reprezentuje (cel ten przyświeca również poczynaniom pozostałych członków zboru baptystów wobec „innych", ale nie w tak wyrazisty sposób).

Tygodnie Modlitw o Jedność Chrześcijan

Coroczne spotkania ekumeniczne organizowane są przez parafie zelowskie w innym terminie niż Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan obchodzony w Polsce zwykle w styczniu. Nie zawsze zaangażowane są w uroczystości wszystkie parafie chrześcijańskie prowadzące duszpasterstwo wśród ludności miasta. W ceremoniach ekumenicznych w 1989 r. nie wzięli udziału baptyści, mimo że uroczystości miały wówczas szczególnie podniosłą oprawę.

Inauguracyjne nabożeństwo w kościele ewangelicko–reformowanym odbyło się wówczas w niedzielę 5 III o godz. 17.00 z udziałem dwóch biskupów Kościoła rzymskokatolickiego: ordynariusza opolskiego, który pełnił zarazem funkcję przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu, i ordynariusza łódzkiego, a także biskupa prawosławnej diecezji łódzko–poznańskiej oraz biskupa Kościoła ewangelicko–reformowanego, rezydującego na stałe w Warszawie. W nabożeństwie wzięło udział 13 duchownych i ok. 120 świeckich. Podczas modlitw śpiewał połączony chór zboru ewangelicko–reformowanego i parafii katolickiej z Zelowa. W dniach 5–12 III odprawiono łącznie 7 nabożeństw w kościołach: ewangelicko–reformowanym, ewangelicko–augsburskim i katolickim. W piątek (10 III) modlitwy, zgodnie z planem Tygodnia Ekumenicznego, prowadzono „w ognisku domowym". W niedzielę (12 III), na zakończenie uroczystości, odbyło się nabożeństwo w parafii pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej, w którym udział wzięło trzech duchownych katolickich i duchowny ewangelicko–reformowany. Zgromadziło się ok. 400 chrześcijan. Ksiądz ewangelicko–reformowany odczytał faragment Ewangelii i wygłosił kazanie. W oparciu o porównanie liczb osób uczestniczących w zelowskich nabożeństwach ekumenicznych oraz uczestników nabożeństw niedzielnych można by stwierdzić (chociaż ekumeniczny tydzień modlitw o jedność chrześcijan w Zelowie dał sposobność wielu chrześcijanom do modlitw z udziałem wiernych innych wyznań), że uczestnictwo wiernych ograniczało się głównie do obecności w nabożeństwach odprawianych w kościele własnego wyznania. Ostatnie dni ekumeniczne organizowane w podobnej formie miały miejsce w lutym 1993 roku. Nabożeństwa odbyły się wtedy w kościołach: ewangelicko–augsburskim (14 II), rzymskokatolickim (18 II) i ewangelicko–reformowanym (21 II).

Wieloletnia tradycja ekumenicznych spotkań w kościołach zelowskich została przerwana w roku 1994. Ekumeniczne spotkanie zelowskich chrześcijan odbyło się jedynie w ramach Światowego Dnia Modlitwy Kobiet zorganizowanego przez parafię ewangelicko–reformowaną w Domu Zborowym 4 marca[25].

[25] K. Mikołajczyk, *Światowy Dzień Modlitwy Kobiet*, w: «Wieści Gminne. Miesięcznik Zelowski», nr 3/3

Rozdział 6. Towarzystwo Społeczno–Kulturalne Czechów i Słowaków

Oddział tego Towarzystwa w Zelowie powstał w 1957 roku. W jego skład wchodziły: koło miejscowe (104 osób) oraz koła w Kucowie (40 osób) i w Strzelinie (35 osób). Siedziba Towarzystwa mieściła się w „starej plebanii", tuż przy budynku kościoła ewangelicko–reformowanego. Na miejscu znajdowała się biblioteka z księgozbiorem w języku czeskim. Co pewien czas Towarzystwo organizowało kursy języka czeskiego, projekcje filmów, przyjazdy zespołów folklorystycznych z Czechosłowacji. Jednym z głównych problemów tej instytucji był brak stałych kontaktów z Czechosłowacją. W latach osiemdziesiątych wyjazdy zostały ograniczone przez konieczność posiadania zaproszeń. Mimo obecności ambasadora Czechosłowacji na uroczystości związanej z 40–leciem Towarzystwa, której należy przypisać raczej symboliczny wymiar, pomoc ze strony rządu czechosłowackiego lub jego agend praktycznie nie istniała. Zarząd Towarzystwa narzekał na słabe zaangażowanie się młodych ludzi pochodzenia czeskiego w działalność Towarzystwa.

Rozdział 7. Edukacja

Wśród ludności Zelowa największą grupę stanowią ludzie z wykształceniem podstawowym. W populacji powyżej 15 lat (6108 osób) stanowią oni aż 71,6% (4375)[26]. Wykształcenie zasadnicze zawodowe ma 18,9% mieszkańców (1152), średni poziom edukacji zdobyło 6,5% (399) Zelowian. Tylko 1,0% (66) ludności legitymuje się wykształceniem wyższym. Pozostali (119 osób tj. 1,9%) nie mają żadnego wykształcenia lub poziomu ich edukacji nie udało się ustalić.

W mieście nauka prowadzona jest w trzech szkołach podstawowych, do których uczęszcza ok. 1300 uczniów[27]. Szkoły ponadpodstawowe to: Zespół Szkół Zawodowych oraz Liceum Ogólnokształcące. Zespół Szkół Zawodowych tworzą: Zasadnicza Szkoła Mechanizacji Rolnictwa, Zasadnicza Szkoła Krawiecka i Zasadnicza Szkoła Zawodowa, w której prowadzone są klasy wielozawodowe (uczą się w nich m.in. fryzjerki, piekarze, masarze, mechanicy pojazdów samochodowych)[28]. Do 16 oddziałów zespołu szkół chodzi 360 uczniów. Warsztaty tych szkół wykonują usługi na zamówienia instytucji i osób prywatnych. W zakres prac wchodzą usługi ślusarskie, spawalnicze i krawieckie.

W Liceum Ogólnokształcącym naukę pobiera 180 uczniów[29]. Do liceum w Zelowie chodzi młodzież, dla której matura stanowi ostatni szczebel edukacji. Szkoła ma klasę o profilu biologiczno–chemicznym i klasę ogólną. W Zelowie mówi się, że klasa ogólna składa się z osób, które chcą chodzić do liceum i które reprezentują najniższy poziom wiedzy, a do biologiczno–chemicznej zapisują się zdolniejsi chłopcy i dziewczęta. Program niektórych przedmiotów w liceum realizuje się na podstawie materiału ze szkoły

---

1994, s. 14.

[26] Dane według Narodowego Spisu Powszechnego z 1988 roku. Tab. 806. Ludność w wieku 15 lat i więcej według poziomu wykształcenia.

[27] W roku 1979 do szkół tych chodziło 1374 uczniów. Liczbę tę podaję według informacji z Archiwium Urzędu Miasta i Gminy w Zelowie pt. „Sprawozdanie z wykonania planu społeczno–gospodarczego miasta i gminy za rok 1979". Zob. J. Góral, R. Kotlweicz, Z. Tobiański, op. cit., s. 135.

[28] T. Darmosz, *Oświata — Raport z pola bitwy o przetrwanie, Zespół Szkół Zawodowych*, «Biuletyn Informacyjny Miasta i Gminy Zelów», nr 10, grudzień 1991, s. 2.

[29] J. Góral, R. Kotlewicz, Z. Tobjański, op. cit., s. 135.

podstawowej z uwagi na słabe przygotowanie uczniów. Grono nauczycielskie złożone jest w większości z pedagogów mieszkających od lat w Zelowie. Kilku obecnie pracujących nauczycieli było w przeszłości dyrektorami szkoły średniej. Byli oni powoływani na to stanowisko, a potem zwalniani dzięki wpływom kolejnych elit rządzących administracją miasta. W przeszłości stanowisko dyrektora związane było z wysoką pozycją w nieformalnej strukturze władzy. Obecnie straciło dawne znaczenie, a wśród grona pedagogicznego niełatwo było wybrać nowych kandydatów.

Rozdział 8. Gospodarka

Zelowskie Zakłady Przemysłu Bawełnianego „Fanar" zatrudniały pod koniec lat siedemdziesiątych 2744 pracowników[30]. Na początku lat dziewięćdziesiątych ograniczyły drastycznie produkcję i zatrudnienie. W latach 1989–1991 w Zelowskich Zakładach Parzemysłu Bawełnianego „Fanar" dokonano zwolnień grupowych 561 osób[31]. Pracownicy, którzy nie byli objęci zwolnieniami, wiedzą dobrze, jak słaba jest ekonomiczna kondycja zakładu. Wypłacane im pensje były niewiele wyższe od zasiłku dla bezrobotnych. Zakłady produkowały tkaniny bawełniane surowe i bawełnopodobne. Ponadto wytwarzały tkaniny pościelowe, ubraniowe, drelichowe, sukienkowe, flanelowe i pieluchowe. Wielkość produkcji w 1991 roku wynosiła 5 855 694 metrów. Brak zbytu na wyroby gotowe, załamanie się „rynku wschodniego" i pogłębiająca się recesja w przemyśle włókienniczym były, jak podaje „Informacja o podstawowych wskaźnikach gminy–miasta Zelowa" przygotowana przez Urząd Miejski, przyczynami spadku produkcji i zastoju zakładu. W dniu 2 I 1992 wyrokiem Sądu Wojewódzkiego w Piotrkowie Trybunalskim została podjęta decyzja o upadłości Zelowskich Zakładów Przemysłu Bawełnianego „Fanar". W miesiąc po tej decyzji w przedsiębiorstwie zatrudnionych było 858 osób.

Rada pracownicza zakładów postanowiła sprzedać lub wydzierżawić część oddziałów produkcyjnych. Na początku sprzedano tkalnię STB Przedsiębiorstwu Produkcyjno–Handlowemu „ROTOR", którego właścicielem był Paweł Wajchert, za kwotę 12 miliardów starych złotych. Zwłoka w przekazaniu zakładu nowemu właścicielowi sprawiła, że kary umowne związane z niewywiązaniem się z umowy przez „Fanar" sięgnęły 11 miliardów[32].

Kupnem całego przedsiębiorstwa zainteresowane były od dawna Toruńskie Zakłady Materiałów Opatrunkowych S.A.[33] Wzięły one niektóre wydziały w trzymiesięczną dzierżawę, a następnie kupiły część fabryki.

W 1992 roku zlikwidowano kilka mniejszych zakładów pracy. Do grupy tych przedsiębiorstw należy Spółdzielnia Wyrobów Metalowych „Zelmet", która produkowała maszyny rolnicze, ogrodnicze tunele foliowe, części do maszyn rolniczych i włókienniczych oraz meble biurowe. Zatrudniała ona w lutym 1992 roku 43 osoby. Hale należące do spółdzielni zostały kupione przez Zakłady Odzieżowe KASTOR S.A. z Łasku, znanego producenta koszul, sprzedawanych głównie na rynkach zagranicznych[34]. Po przygotowaniu

[30] W roku 1978 Zelowskie Zakłady Przemysłu Bawełnianego „Fanar" zatrudniały aż 2744 pracowników. Gwałtowny spadek zatrudnienia nastąpił w 1985 roku, kiedy to 1009 robotników straciło pracę. Ibid., s. 94 i 138.

[31] Dane o stanie gospodarki miasta zaczerpnięto z nie opublikowanego maszynopisu „Informacja o podstawowych wskaźnikach gminy–miasta Zelowa", który został przygotowany przez Urząd Miejski w Zelowie na początku 1992 roku.

[32] A. Dębkowski, *FANAR: Pożegnanie zakładów*, «Wieści Gminne. Miesięcznik Zelowski», nr 2/2, 1994, s. 1 i 4.

[33] *Wierzę w kupno FANARU. Wywiad ze Sławomirem Pełczyńskim*, «Wieści Zelowskie. Miesięcznik Gminny», nr 4, 1994, s. 6.

[34] A. Dębkowski, *Kastor — wydajność, jakość, terminowość*, «Wieści Gminne. Miesięcznik Zelowski», nr 3/3, 1994, s. 7.

pomieszczeń dla potrzeb nowej produkcji zakład został oficjalnie otwarty 7 marca 1994 roku. W zelowskiej szwalni zatrudnionych jest 52 pracowników.

Innym zlikwidowanym zakładem pracy jest Piotrkowskie Przedsiębiorstwo Ceramiki Budowlanej — Cegielnie I i II w Zelowie, które produkowało cegłę pełną i paloną. Na skutek wcześniejszych zwolnień grupowych w dwóch oddziałach pracowało w listopadzie 1991 roku tylko 10 osób.

W trudnej sytuacji finansowej znajduje się Gminna Spółdzielnia „Samopomoc Chłopska", która zaciągnęła w 1991 roku kredyt bankowy w wysokości 3 mld złotych. Spółdzielnia ma piekarnię, masarnię, wytwórnię wód gazowanych i rozlewnię piwa. W tym przedsiębiorstwie zatrudnionych było w grudniu 1991 roku 250 osób. W następnych latach zatrudnienie w spółdzielni znacznie zmalało.

Jedynym zakładem należącym do sektora uspołecznionego, którego sytuacja finansowa jest dobra, jest Spółdzielnia Kółek Rolniczych w Zelowie. W spółdzielni nie było i nie przewiduje się zwolnień grupowych. Zakład ten w 1991 roku osiągnął zysk w wysokości 99 mln złotych, wytwarzając wyroby betonowe (kręgi studzienne i przepusty drogowe), świadcząc usługi rolnicze i transportowe. W spółdzielni pracowało w tym czasie 29 osób.

Materiały przygotowane przez urząd miasta i gminy podają, że bezrobotnymi są przede wszystkim ludzie niewykwalifikowani, tkacze, ślusarze, spawacze, murarze[35]. Wśród nich największą liczbę stanowią zwolnieni pracownicy ZZPB „Fanar", ludność wiejska posiadająca małe gospodarstwa rolne oraz absolwenci szkół. W pierwszym kwartale 1992 roku na terenie gminy Zelów 1800 osób pozostawało bez pracy. W następnym roku liczba bezrobotnych zarejestrowanych w Rejonowym Biurze Pracy wyniosła (we wrześniu) 2179 osób, czyli ok. 30% ludności czynnej zawodowo[36]. Bezrobocie mierzone w stosunku do liczby osób zawodowo czynnych w gospodarce uspołecznionej i nieuspołecznionej poza rolnictwem wyniosło 40% w 1993 roku. W samym Zelowie 40% mieszkańców w wieku produkcyjnym nie miało stałej pracy. Typowy zelowski bezrobotny był robotnikiem i miał wykształcenie podstawowe[37].

W mieście i w gminie Zelów brakuje wody. Nowe władze samorządowe, które działają od czerwca 1991 roku, postanowiły rozwiązać problem zaopatrzenia w wodę w oparciu o jeden duży system z centralną stacją uzdatniania wody. System ten w warunkach zelowskich jest rozwiązaniem najbardziej ekonomicznym[38]. Informacje o zelowskim programie wodnym zostały wysłane do wielu instytucji w kraju i za granicą[39].

Na początku 1992 roku zarząd miasta zawarł umowę z przedsiębiorstwem *jont venture* „DORA" na dokończenie budowy oczyszczalni ścieków i sieci kanalizacyjnej[40]. Przedsiębiorstwo zobowiązało się do zatrudnienia pracowników z terenu Zelowa przy budowie oczyszczalni. Termin zakończenia robót był kilkakrotnie zmieniany, m.in. ze względów finansowych i technologicznych. Ostatecznie cała inwestycja — obejmująca wybudowanie

---

[35] „Informacja o podstawowych wskaźnikach gminy–miasta Zelowa", mps, bm., br., s. 1, oraz „Oferta gospodarcza gminy Zelów", mps, bm., br., s. 4.

[36] Szczegółową analizę postaw bezrobotnych z gminy Zelów wykonał, w oparciu o badania ankietowe, Bernard Faruga. Analizy wyników wywiadów z bezrobotnymi stanowią część pracy magisterskiej „Psychologiczne i ekonomiczne uwarunkowania bezrobocia w Polsce na przykładzie gminy Zelów", napisanej w Zakładzie Psychologii Przemysłowej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod kierunkiem prof. Adama Bieli. Część wyników badań ankietowych została przedstawiona w pracy *Bezrobotni w gminie Zelów*. Zob. B. Faruga, *Bezrobotni w gminie Zelów. Opracowanie badań ankietowych*, Lublin 1994.

[37] *Charakterystyka regionu*, w: *Wprowadzenie. Krótka informacja o lokalnym programie rozwoju gminy Zelów*, Fundacja Inicjatyw Społeczno–Ekonomiczych, Pracownia Projektów Lokalnych, Warszawa 1993, b.w.

[38] Aneks „Główne aspekty budowy wodociągów i kanalizacji" do „Koncepcja budowy wodociągu i kanalizacji. Gmina Zelów — Województwo Piotrkowskie", mps, bm., br.

[39] K. Chmura, *Co z nami, co przed nami...*, «Biuletyn Informacyjny Miasta i Gminy Zelów», nr 10, Zelów, Grudzień 1991.

[40] S. Malinowski, *Ruszy budowa oczyszczalni*, «Biuletyn Informacyjny Miasta i Gminy Zelów», nr 1, Zelów, Styczeń 1992.

oczyszczalni ścieków i stacji uzdatniania wody — została zakończona w sierpniu 1994 roku.

Upadek zakładów pracy przyczynił się do uszczuplenia stałych dochodów gminy o ok. 20%[41]. Nowe władze samorządowe od początku swojej działalności podejmowały próby stworzenia lokalnego lobby gospodarczego, którego działalność na terenie miasta i gminy pozwoliłaby na ożywienie gospodarki. Realizację tych zamierzeń miało ułatwić zawiązanie Zelowskie Porozumienie Rozwoju Gospodarczego[42] i zorganizowanie Zelowskiego Centrum Przedsiębiorczości.

Rok 1993 należy uznać za przełomowy w historii miasta. Aktywna działalność władz lokalnych, polegająca na stworzeniu ram dla funkcjonowania przystosowanego do nowych warunków systemu społecznego, została wsparta dużymi środkami finansowymi. Lokalny Program Rozwoju Gminy Zelów uzyskał nagrodę z funduszu EWG PHARE w wyskokości 600 tys. ECU. Program ten — koncentrując się na rozwoju gospodarczym gminy — obejmuje również wiele projektów mających za cel urozmaicenie pozaekonomiczego wymiaru życia mieszkańców gminy[43]. Lokalny program rozwoju został przygotowany przez grupę złożoną z mieszkańców gminy i pracowników Fundacji Inicjatyw Społeczno–Ekonomicznych. Zastępca burmistrza — Krzysztof Chmura — był inicjatorem tego przedsięwzięcia i odegrał wiodącą rolę w trakcie przygotowania programu.

Gmina utrzymuje wielostronne kontakty z kilkoma partnerami zagranicznymi. Od 1989 r. Zelów współpracuje ze Związkiem Gmin Neuhaus w Niemczech. W 1993 r. została podpisana oficjalna umowa o partnerstwie. Współpraca gmin obejmuje głównie wymianę grup młodzieży i praktyki zawodowe. Wymiana doświadczeń i nawiązanie kontaktów gospodarczych stanowią oś współpracy z Gminą Ringe, położoną w Danii, natomiast Hrabstwo Norfolk z Wielkiej Brytanii współpracuje z Zelowem w zakresie pożarnictwa.

Władze Zelowa opublikowały raport ze swojej działalności w latach 1990–1994. Burmistrz Zelowa, Jerzy Jóźwiak, oceniając czteroletnią kadencję zarządu miasta i gminy, do sukcesów zaliczył: znalezienie inwestorów strategicznych (Toruńskie Zakłady Materiałów Opatrunkowych S.A. i KASTOR S.A.), opracowanie Lokalnego Programu Rozwoju, zakończenie budowy oczyszczalni ścieków i stacji uzdatniania wody oraz nawiązanie kontaktów z partnerami zagranicznymi. Zdaniem burmistrza, za niepowodzenie zarządu można uznać: brak możliwości rozwoju przetwórstwa płodów rolnych w gminie, słaby rozwój sieci dróg oraz niedostateczne działania w zakresie budownictwa mieszkaniowego.

Rozdział 9. Orientacje społeczno–polityczne

W pierwszej turze wyborów prezydenckich 25 XI 1990 najwięcej głosów wśród mieszkańców Zelowa uzyskali: Lech Wałęsa (43,14%) i Stanisław Tymiński (36,41%)[44]. Pozostali kandydaci do urzędu prezydenta otrzymali znikomą akceptację wśród wyborców z tego miasta. W wyborach wzięło udział 68,55% spośród wszystkich uprawnionych do głosowania.

---

[41] *Raport z działalności zarządu miejskiego w Zelowie*, Urząd Miejski w Zelowie, Zelów 1994, s. 4.

[42] Celem Porozumienia jest: „optymalne wykorzystanie współpracy podmiotów gospodarczych z firmami marketingowo–konsultingowymi i wykonawczymi w zakresie: doradztwa, ekspertyzy, obsługi prawno–finansowej i organizacyjnej inicjatyw gospodarczych". A. Szafran, *Zelowskie Porozumienie Gospodarcze*, «Biuletyn Informacyjny Miasta i Gminy Zelów», nr 10, Zelów, grudzień 1991.

[43] *Wprowadzenie. Krótka informacja o lokalnym programie rozwoju gminy Zelów*, Fundacja Inicjatyw Społeczno–Ekonomiczych, Pracownia Projektów Lokalnych, Warszawa 1993, b.w.

[44] Dane uzyskane na podstawie informacji ogłoszonych do wiadomości publicznej przez cztery obwodowe komisje działające na terenie Zelowa po ustaleniu wyników głosowania w dniu 25 XI 1990 roku.

Tab. 1. Zestawienie wyników głosowania w wyborach Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 25 XI 1990 w Zelowie

Kandydat	liczba głosów	%
Bartoszcze Roman	83	1,99%
Cimoszewicz Włodzimierz	323	7,75%
Mazowiecki Tadeusz	307	7,37%
Moczulski Leszek	138	3,31%
Tymiński Stanisław	1516	36,41%
Wałęsa Lech	1796	43,14%
Wyborcy uprawnieni do głosowania	6186	
Wyborcy, którzy wzięli udział w głosowaniu	4241	
Głosy ważne	4163	
Głosy nieważne	78	
Frekwencja		68,55%

W drugiej, decydującej turze wyborów, zdecydowanie wygrał Lech Wałęsa, na którego głosowało 68,43% Zelowian uprawnionych do głosowania[45]. Stanisława Tymińskiego poparło 31,56% wyborców z Zelowa. Zmniejszyła się liczba osób, którzy wzięli udział w drugim głosowaniu. Frekwencja wyborcza wyniosła 58,75%.

Tab. 2. Zestawienie wyników głosowania w wyborach Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 9 XII 1990 w Zelowie

Tymiński Stanisław	1117	31,56%
Wałęsa Lech	2422	68,43%
Wyborcy uprawnieni do głosowania	6200	
Wyborcy, którzy wzięli udział w głosowaniu	3643	
Głosy ważne	3539	
Głosy nieważne	104	
Frekwencja		58,75%

W wyborach do Sejmu największe poparcie mieszkańców Zelowa uzykały: Porozumienie Obywatelskie Centrum (15,35%), Konfederacja Polski Niepodległej (13,76%), Sojusz Lewicy Demokratycznej (13,35%) i Wyborcza Akcja Katolicka (10,74%)[46]. Wyborczy Blok Mniejszości, w skład którego wchodziła mniejszość czeska, zyskał aprobatę 2,74% mieszkańców uprawnionych do głosowania.

Wyborcy z Zelowa w wyborach parlamentarnych udzielili stosunkowo dużego poparcia partii, na czele której stoi Leszek Moczulski. Polityk ten otrzymał w wyborach prezydenckich z 1990 roku tylko 3,31% głosów. Natomiast w roku 1991 na Konfederację Polski Niepodległej głosowało 406 Zelowian (13,71%). Wzrost poparcia dla programu KPN może wiązać się ze wzrostem nastrojów nacjonalistycznych wśród ludności polskiej z Zelowa. Unia Demokratyczna — ugrupowanie, które w skali ogólnopolskiej uzyskało najwięcej

[45] Dane uzyskane na podstawie informacji ogłoszonych do wiadomości publicznej przez cztery obwodowe komisje wyborcze działające na terenie Zelowa po ustaleniu wyników głosowania w dniu 9 XII 1990.

[46] Dane uzyskane na podstawie informacji ogłoszonych do wiadomości publicznej przez cztery obwodowe komisje wyborcze działające na terenie Zelowa po ustaleniu wyników głosowania w dniu 27 X 1991 roku.

głosów wyborców — uzyskała bardzo słabe poparcie w tym mieście, ponieważ tylko 151 obywateli uczestniczących w wyborach (5,12%) wskazało na listę nr 52.

Spośród kandydatów na senatorów najwięcej głosów otrzymali: Piotr Andrzejewski, Tadeusz Zaskórski (obaj reprezentujący Wyborczą Akcję Katolicką) i Tomasz Jagodziński (określający się jako „kandydat niezależny"). Piotr Andrzejewski i Tomasz Jagodziński zostali wybrani senatorami z województwa piotrkowskiego.

Tab. 3. Wyniki głosowania w wyborach do Sejmu i Senatu RP 27 X 1991 na terenie miasta Zelów

2	Polskie Stronnictwo Ludowe — Sojusz Programowy	110
7	Chrześcijańska Demokracja	114
8	Stronnictwo Demokratyczne	28
12	Porozumienie Obywatelskie Centrum	453
13	Komitet Wyborczy Porozumienie Ludowe	126
17	Wyborcza Akcja Katolicka	317
23	Stronnictwo Narodowe	32
25	Koalicja Środowisk Kobiecych	22
30	NSZZ „Solidarność"	138
32	Kongres Liberalno–Demokratyczny	161
39	Ruch Demokratyczno–Społeczny	22
41	KPN	406
42	Unia Polityki Realnej	56
49	Blok Ludowo–Chrześcijański	18
53	Zdrowa Polska — Sojusz Ekologiczny	19
54	Unia Demokratyczna	151
55	Wyborczy Blok Mniejszości	81
58	Polski Związek Zachodni	3
60	Sojusz Lewicy Demokratycznej	394
63	Polska Partia Przyjaciół Piwa	135
65	Narodowy Komitet Wyborczy	9
66	Porozumienie Komitetów Obywatelskich	7

Tab. 4. Liczba głosów uzyskanych przez kandydatów na senatorów w wyborach do Sejmu i Senatu RP w dniu 27 X 1991 na terenie miasta Zelów

Andrzejewski Piotr	992
Grzegorski Zbigniew	226
Jagodziński Tomasz	668
Jasiński Stanisław	172
Kowalczyk Józef	217
Laszek Mirosław	208
Macherowski Stanisław	249
Manicki Ireneusz	415
Mrozowski Waldemar	82
Niezabitowski Jan	246
Pokora Adam	192
Suchorski Jan	273

Tuzikiewicz Zdzisław	459
Zaskórski Tadeusz	977
Liczba wyborców uprawnionych do głosowania	6417
Liczba wyborców biorących udział w głosowaniu	2950
Frekwencja	45,97%

W wyborach samorządowych przeprowadzonych w czerwcu 1990 roku została wybrana rada miasta i gminy. Składa się ona z dwudziestu czterech radnych. Tylko w jednym okręgu wyborczym zwyciężył kandydat mający czeskie korzenie, mimo że w kilku innych okręgach na terenie Zelowa o stanowisko radnego ubiegały się osoby, które mają czeskich przodków[47].

Po tych wyborach wielu mieszkańców Zelowa twierdziło, że w strukturze władzy decydującą rolę odgrywają „stare układy". Powoływali się przy tym na skład osób kierujących pracą urzędu miasta i gminy. Zdaniem Zelowian, nowy burmistrz, wywodzący się z „ekipy solidarnościowej", zwolnił dotychczasowych pracowników urzędu, a następnie przyjął ich ponownie do pracy.

Przedstawiciele władz lokalnych decyzję o zatrudnieniu tych urzędników tłumaczyli procedurą formalno–prawną. Zwolnienia dostali wszyscy pracownicy, a następnie przeprowadzono nową rekrutację. Stanowiska w urzędzie miejskim zostały obsadzone na drodze konkursu, w którym wzięły udział również osoby z dużym stażem pracy w administracji lokalnej.

Przedstawiciele lokalnej administracji uważali, że stan apatii mieszkańców był największą trudnością, na jaką napotykali w swojej pracy na terenie miasta i gminy w początkach kadencji swojego urzędowania. Działalności animacyjnej podejmowanej przez władze na rzecz najbliższego środowiska towarzyszyła bierność mieszkańców i zarazem podejrzliwość. Osoby reprezentujące władze posądzane były o ukryte intencje, które zdaniem mieszkańców leżały u podłoża działalności osób związanych z urzędem miasta i gminy. Nawet takie sukcesy władz terenowych, jak wygranie konkursu na program restrukturyzacji i uzyskanie dzięki temu finansów z funduszu PHARE, były często przyjmowane z rezerwą ze strony mieszkańców. Ciągle jeszcze w potocznej świadomości Zelowian występuje mocno zakorzenione przekonanie, mające charakter uprzedzenia, że wszystkie osoby sprawujące funkcje urzędnicze troszczą się przede wszystkim o „prywatne interesy".

Wyniki wyborów do sejmu i senatu z roku 1993 pokazują zmianę opcji politycznych wśród mieszkańców miasta. Lista ugrupowań politycznych obejmowała 17 komitetów wyborczych, czyli o 5 mniej niż w poprzednich wyborach.

Wyborcy w Zelowie obdarzyli największym zaufaniem Sojusz Lewicy Demokratycznej (740 głosów, tj. 19,43%), Konfederację Polski Niepodległej (325, tj. 8,53%), NSZZ „Solidarność" (295, tj. 7,74%), Porozumienie Centrum (278, tj. 7,51%), Unię Pracy (261, tj. 6,85%) i Polskie Stronnictwo Ludowe (258, tj. 6,77%). Największy wzrost popularności zanotował SLD i PSL, na którego listy głosowało dwa razy więcej Zelowian niż w 1991 roku. Również „Solidarność" zdobyła więcej głosów w porównaniu z poprzednimi wyborami. Spadła popularność Konfederacji Polski Niepodległej i Porozumienia Centrum.

[47] Dziennik Urzędowy Województwa Piotrkowskiego nr 16, Piotrków Trybunalski, 5 VI 1990, s. 33.

Tab. 5. Wyniki głosowania w wyborach do Sejmu i Senatu RP — 19 IX 1993 na terenie miasta Zelów

1	Porozumienie Centrum	278
2	Katolicki Komitet Wyborczy „Ojczyzna"	144
3	PSL–PL	83
4	Konfederacja Polski Niepodległej	325
5	Sojusz Lewicy Demokratycznej	740
6	Polskie Stronnictwo Ludowe	258
7	Kongres Liberalno–Demokratyczny	109
8	Komisja Krajowa NSZZ „Solidarność"	295
9	Unia Demokratyczna	203
10	Bezpartyjny Blok Wspierania Reform	126
11	Unia Pracy	261
12	Unia Polityki Realnej	87
15	Koalicja dla Rzeczypospolitej	138
17	Partia „X"	144
19	Samoobrona (Leppera)	157
20	Ojczyzna — Lista Polska	13
25	Narodowe Towarzystwo Oświatowe	10

Frekwencja wyborcza w wyborach do Senatu w Zelowie była większa o prawie 10% od przeciętnej frekwencji w województwie piotrkowskim (49,32%). W okręgu obejmującym województwo piotrkowskie wybierano 2 senatorów spośród 12 kandydatów. W wyniku głosowania w senacie zasiedli Henryk Maciołek (PSL) i Jerzy Adamski (SLD). Zelowianie oddali najwięcej głosów na Jerzego Adamskiego i Zenona Mrozińskiego („Solidarność"), a następnie na Ryszarda Szweda (SLD). Senator województwa piotrkowskiego Tomasz Jagodziński („kandydat niezależny"), który ponownie ubiegał się o mandat, zdołał uplasować się na czwartym miejscu w zelowskim rankingu wyborczym (628 głosów). Porównując głosy oddane na tego kandydata, można zauważyć, że w Zelowie uzyskał podobne poparcie wyborców jak przed trzema laty, kiedy był na trzecim miejscu z 668 głosami. Drastycznie zmalała popularność Tadeusza Zaskórskiego, kandydata na senatora ubiegającego się o mandat, jak przed trzema laty, bez sukcesu. Został on zgłoszony przez Katolicki Komitet Wyborczy „Ojczyzna" i uzyskał tylko 497 głosów, w porównaniu z 977 w poprzednich wyborach, kiedy to reprezentował Wyborczą Akcję Katolicką. Należy wziąć pod uwagę, że liczba wyborców biorących udział w głosowaniu do Senatu w 1993 roku była wyższa (prawie o 15%) od tej, jaka głosowała w 1991.

Tab. 6. Liczba głosów uzyskanych przez kandydatów na senatorów w wyborach do Sejmu i Senatu RP w dniu 19 IX 1993 na terenie miasta Zelów

1. ADAMSKI JERZY zgłoszony przez Krajowy Komitet Wyborczy Sojuszu Lewicy Demokratycznej	779
2. GRZEJDZIAK EUGENIUSZ zgłoszony przez Zarząd Główny Stronnictwa Narodowego	139
3. JAGODZIŃSKI TOMASZ zgłoszony przez Komitet Wyborczy „Kandydat Niezależny"	628

4. JANKOWSKA HALINA zgłoszona przez Radę Krajową Unii Pracy	608
5. LENYK ZYGMUNT STANISŁAW zgłoszony przez Radę Polityczną Konfederacji Polski Niepodległej	523
6. MACIOŁEK HENRYK zgłoszony przez Naczelny Komitet Wykonawczy Polskiego Stronnictwa Ludowego	391
7. MROZIŃSKI ZBIGNIEW ZENON zgłoszony przez Komisję Krajową NSZZ „Solidarność"	751
8. MYSTKOWSKI WIKTOR MACIEJ zgłoszony przez Komitet Wyborczy Bezpartyjnego Bloku Wspierania Reform	355
9. PAWŁOWSKI MIECZYSŁAW JAN zgłoszony przez Prezydium Rady Unii Demokratycznej	309
10. RYCHLIK BARBARA zgłoszona przez Radę Krajową Unii Pracy	536
11. SZWED RYSZARD zgłoszony przez Krajowy Komitet Wyborczy Sojuszu Lewicy Demokratycznej	636
12. ZASKÓRSKI TADEUSZ zgłoszony przez Katolicki Komitet Wyboczy „Ojczyzna"	496
Liczba wyborców uprawnionych do głosowania	6431
Liczba wyborców biorących udział w głosowaniu	3807
Frekwencja	59,1%

Miejska Komisja Wyborcza zarejestrowała 84 kandydatów ubiegających się o mandat radnego w wyborach samorządowych z dnia 19 czerwca 1994 roku. W okręgach miejskich (numery od 1 do 13) zarejestrowano 48 kandydatów, a w okręgach wiejskich (numery od 14 do 24) 36 kandydatów. W wyborach zwycięstwo odniosło ugrupowanie o nazwie Porozumienie na Rzecz Zelowa — Gmina 2000, wprowadzając 13 swoich przedstawicieli do rady miejskiej. Hasłem wyborczym tego komitetu wyborczego był slogan: „Nasza przyszłość jest w Zelowie". W ogłoszeniu wyborczym zamieszczonym w miesięczniku «Wieści Zelowskie» przedstawiciele Porozumienia na Rzecz Zelowa — Gmina 2000 pisali: „Komitet w przeważającej części składa się z ludzi młodych, którzy w aktywny sposób zamierzają włączyć się w przemiany zapoczątkowane w mieście i gminie. Nie chcemy ograniczyć swego programu do krytyki działań podejmowanych przez obecne władze miejskie — to pole pozostawiamy innym ugrupowaniom"[48]. Komitet chciałby zahamować migrację mieszkańców Zelowa do większych ośrodków przemysłowych, a zwłaszcza do pobliskiego Bełchatowa. W tej samej ulotce można znaleźć następującą wizję przyszłości miasta: „Porozumienie na Rzecz Zelowa — Gmina 2000 zamierza stworzyć warunki, które pozwolą mieszkańcom Zelowa wiązać swoją przyszłość z miasteczkiem pozostającym w cieniu Bełchatowa. Przyjęliśmy naczelną zasadę naszego działania, którą można sformułować następująco: «Nasza przyszłość jest w Zelowie». Nie wyjazd, nie ucieczka, lecz stwierdzenie możliwości rozwoju tutaj, na miejscu". Rada Miasta wybrała Jerzego Jóźwiaka na urząd burmistrza Zelowa. Piastował on to stanowisko w latach 1990–1994.

[48] «Wieści Zelowskie. Miesięcznik Gminny», nr 4/4, 1994.

Część II

ETNICZNE KORZENIE POSTAW PATRIOTYCZNYCH

Wprowadzenie

Procesy społeczne kształtujące dzieje Europy można opisywać w różnorodny sposób. Podkreśla się więc m.in. alienację klas społecznych[1], jak to czynił Karol Marks, dążność ludu do demokracji[2], którą opisuje Alexis de Tocqueville na przykładzie Francji. Można pokazać, jak społeczeństwo jest manipulowane za pośrednictwem różnego typu symboli[3], czego dokonał Erich Fromm. Okres następujący po Rewolucji Francuskiej, a trwający po czasy nam współczesne, można też próbować opisać jako taki fragment w dziejach ludzkości, w którym na scenie pojawiają się narody jako podmioty kształtujące losy Europy i świata. Pojęcie narodu, mające swoje korzenie w łacińskim słowie *natio*, zmienia swoje podstawowe znaczenie, przestaje być terminem opisowym określającym ludzi powiązanych li tylko więzami pokrewieństwa[4], a zaczyna określać zbiorowość, która powstała w pewnej konkretnej sytuacji historycznej i której realne istnienie jest podtrzymane za pomocą uznania jednego z dwóch przekonań. Pierwsze z nich głosi, że więzy krwi lub przynależność do tej samej rasy pociągają za sobą dziedziczność specyficznych — bardzo szeroko rozumianych — cech, drugie utrzymuje, że w poczynaniach zbiorowości określonej jako naród można dostrzec przejawianie się mocno zakorzenionej siły sprawczej, nazywanej zgodnie z tradycją filozofii niemieckiej *Volksgeist*[5].

Sytuację historyczną, z którą wiąże się powstanie narodów, określa proces, który doprowadził do wybuchu Rewolucji Francuskiej. Idea suwerennego ludu–narodu głoszona przez elitę stanu trzeciego zyskuje sobie miliony wyznawców i predestynuje ten stan do roli przedstawiciela ludności mieszkającej we Francji. J. Holland Rose, historyk angielski, uznaje za przełomowy dzień 4 sierpnia 1789, kiedy, podczas obrad Zgromadzenia Narodowego, Lotaryngia — najmłodsza z francuskich prowincji — wyraziła nagle swoją wolę przyłączenia się do tej rodziny[6]. Należy jednak zaznaczyć, że wśród badaczy istnieją poważne rozbieżności dotyczące określenia momentu ukształtowania się świadomości narodowej, uważanej powszechnie za warunek *sine qua non* istnienia narodu. Ponieważ naród i pojęcia pochodne, takie jak nacjonalizm, ideologia narodowa, są terminami podstawowymi tej książki, pragnę omówić pokrótce owe rozbieżności powstałe przede wszystkim w związku z poszukiwaniem czynników narodowotwórczych.

---

[1] K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno–filozoficzne z 1844*, [w:] K. Marks, F. Engles, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1976, s. 546–568.

[2] A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 1970, tegoż *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976.

[3] E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, Frankfurt am Main 1967.

[4] L. L. Snyder, *The Meaning of Nationalism*, New York 1968, s. 8.

[5] H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York 1948, s. 13. Zob. K. Łęcki, J. Wódz, K. Wódz, P. Wróblewski, *Świat społeczny Ślązaków*, Katowice 1992, s. 52.

[6] J. Holland Rose, *Nationality in Modern History*, New York 1916, s. 147, cyt. za L. L. Snyder, op. cit., s. 45.

Przedstawicieli pierwszego stanowiska określa się mianem modernistów[7]. Do tej grupy można zaliczyć m.in. Hansa Kohna, Frederika Bartha, Ernesta Gellera i Benedicta Andersona. Uważają oni naród za produkt historyczno–społecznego procesu, który przebiegał w drugiej połowie XVIII wieku. Czynnikami mającymi podstawowy wpływ na formowanie się narodu są rewolucyjne zmiany, które dokonały się w sferach podziału pracy, administracji i edukacji. Pozwoliło to na przekształcenie się na Zachodzie wielu grup etnicznych w społeczność innego typu, w której lojalność polityczna wobec wspólnego państwa (aparatu państwowego) wiąże się z poczuciem solidarności wewnątrz grupy oraz zbiorową wolą uczestnictwa w danej społeczności. Podstawowe znaczenie czynnika wolicjonalnego w kształtowaniu się narodu opisał po raz pierwszy Ernest Renan w eseju *Qu'est ce qu'une nation?*, napisanym w 1822 roku[8].

Wśród modernistów znaleźć można naukowców, którzy podkreślają pierwszorzędną rolę czynnika ekonomicznego w kształtowaniu się narodów, oraz ich oponentów — przyznających większe znaczenie czynnikom politycznym. Zwolennicy ujęć teoretycznych, biorących pod uwagę rozwój ekonomiczny zbiorowości podkreślają, że już od XVI w. niektóre państwa (Wielka Brytania, Francja, Hiszpania) były w stanie wykorzystać swoją przewagę na wczesnokapitalistycznym rynku oraz własną administrację do podporządkowania sobie peryferii na wschodzie Europy i Ameryki Łacińskiej. Ale dopiero na początku XIX w. burżuazja zachodnioeuropejska mogła ściślej ekonomicznie uzależnić polityczne sfery wpływów, co spowodowało opór ze strony elit reprezentujących owe obszary. Opór ten przybrał charakter masowego protestu, ponieważ elity peryferii dążyły do transferu zachodniego kapitału i technologii, a odrzucały towarzyszącą im dominację ekonomiczną i polityczną centrum.

Inna grupa modernistów zajmuje się przede wszystkim analizą specyficznych relacji wewnątrz systemu politycznego, które doprowadziły do powstania narodów. Uważają oni, że pewne małe grupy uzyskiwały niekiedy masowe poparcie w poczynaniach zmierzających do poprawy własnego bytu i prestiżu, dając w zamian pozostałej części społeczeństwa symbole etniczne oraz bezpieczne granice, które wywoływały z kolei wysoki stopień akceptacji elity i stawały się później środkiem pozwalającym na skoordynowanie specyficznych interesów wielu różnych grup społecznych. Zgodnie z tym punktem widzenia etniczność jest instrumentalna, tzn. służy innym celom niż *explicite* wyrażane dążenia kulturowe, a społeczności etniczne i narodowe stanowią podstawę koordynowania masowych akcji wspierających różne opcje polityczne współpracujących lub rywalizujących elit[9].

---

[7] Autorem tego podziału jest Anthony D. Smith, który w pracy *The Ethnic Orgins of Nation* analizuje genealogię narodów, zwłaszcza zaś ich etniczne korzenie. Zob. Anthony D. Smith, *The Ethnic Orgins of Nations*, Oxford 1986.

[8] Odpowiedź Renana na pytanie „Czym jest naród?" zawiera się w słynnym fragmencie: „Człowiek jest wszystkim w tworzeniu tej świętej sprawy, którą zwiemy narodem. Żadna rzecz materialna nie składa się na to. Naród jest dogmatem duchowym, wypadkową głębokich powikłań dziejowych, duchową rodziną. [...] Człowiek nie jest niewolnikiem ani swojej rasy, ani języka, ani religii, ani biegu rzek, ani kierunku łańcuchów gór. Wielkie bractwo ludzi o zdrowej duszy i gorącym sercu stwarza świadomość moralną zwaną narodem. Dopóki ta świadomość moralna daje dowód swojej siły przez składanie ofiar, jakich wymaga od jednostek dobro ogółu, dopóty jest ona uprawniona i ma rację bytu. Tym jest naród". E. Renan, *Qu'est–ce qu'une nation?*, [w:] E. Renan, *Dzieła. Wybór*, Warszawa 1904, t. 1, s. 30–34, cyt. za J. Chałasiński, *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 144.

[9] A. D. Smith, op. cit., s. 9.

Najbardziej skrajne stanowisko, przyjmujące, że narody i nacjonalizm są wyłącznie zjawiskiem współczesnym, reprezentuje Ernest Gellner[10]. Zdaniem Gellnera społeczności agralne charakteryzowały się zawsze ostrym kulturowym podziałem na wytwórców i zarządzające elity. Społeczeństwo to nie może stworzyć ideologii, która zniosłaby przepaść powstałą w świecie wartości. Społeczeństwa współczesne, czyli przemysłowe, cechuje — w przeciwieństwie do społeczności agrarnych — wysoki stopień homogenizacji kultury. Potrafią one wytworzyć wspólną ideologię. Przemysł stwarza zapotrzebowanie na wykształconą, mobilną, technologicznie zaawansowaną zbiorowość. Tylko współczesne państwo jest w stanie dostarczyć siły roboczej o takich cechach dzięki systemowi edukacji powszechnej. Gellner uważa, że wzajemna relacja między homogenetyczną kulturą a scentralizowanym państwem wynika z wymagań, jakie stwarza współczesny system ekonomiczny.

Opozycję wobec naukowców uważających narody i nacjonalizm za twory współczesne stanowią badacze uznający odwieczne istnienie więzi pierwotnych (primorial ties) o charakterze etnicznym lub narodowym, które powstały na bazie języka, religii, rasy lub terytorium. Traktuje się je jako niezbędny element ludzkich doświadczeń. Badaczy tych A. D. Smith nazwał primorialistami. W oparciu o te czynniki wykształca się polityczna odrębność społeczności. Uznaje się, że pierwotne więzi zawsze odróżniały grupy ludzi w sposób naturalny, działając podobnie jak kryterium związane z różnicą płci. Prekursorem tego stanowiska był socjolog Edward Shils, a we współczesnej antropologii reprezentowane jest ono w pracach Cliforda Geertza. Badacze ci uważają procesy zachodzące we współczesnych grupach narodowościowych tylko za zjawiska bardziej wyraziste niż procesy rozgrywające się w przeszłości. Doszli oni do tego wniosku na podstawie historycznej analizy specyficznych form nacjonalizmu poprzez badania systemów symbolicznych grupy.

Wśród historyków zwolennikami tego stanowiska jest Johan Huizinga, który w jednym ze swoich esejów pisze: „Wniosek, że zjawiska patriotyzmu i nacjonalizmu są świeżej daty, ponieważ świeże są słowa i pojęcia, łatwo się nasuwa, ale jest mylny. [...] Przy bliższym spojrzeniu zauważymy, że istniały wcześniej ekwiwalenty patriotyzmu i nacjonalizmu, i — co bardziej znamienne — że jedyną zmianą obu tych uczuć stało się nieco ważniejsze ich ograniczenie. Poza tym zostały zawsze tym, czym były: p r y m i t y w n y m i i n s t y n k t a m i człowieka w społeczeństwie"[11]. Autor *Jesieni średniowiecza* twierdzi, że ramy, w jakich ustaliła się europejska świadomość narodowa, przypadają na wiek XII, kiedy to uniwersalistyczne aspiracje władzy cesarskiej i papieskiej ustępują miejsca pierwiastkom narodowym. Wielka Rewolucja jest traktowana przez Huizingę jako szczytowy okres, w którym pojęcia narodu i ojczyzny miały najsilniejszy wpływ na życie zbiorowości. Dostrzega on w dziejach trend polegający niejako na ich redukcji do „pierwotnych emocji przywiązania, lojalności i solidarności grupowej"[12].

W pracy tej przyjmuję, że narody, lub ściślej narody współczesne, jako specyficzny typ grupy etnicznej, powstały w wyniku procesów, jakie nastąpiły w Europie w dobie Rewolucji Francuskiej. Nie redukuję tutaj przyczyn powstania tych zbiorowości wyłącznie do zmian zachodzących wraz z umacnianiem się kapitalistycznego systemu produkcji, ale uważam, że — obok gwałtownych przemian w systemie produkcji — zaszły nie mniej burzliwe zmiany w organizacji systemu zarządzania państwem, zrównania powinności jednostek wobec aparatu władzy, homogenizacji kultury wewnątrz społeczności, co umożliwiło mobilizację członków zbiorowości wokół wspólnych politycznych celów. Innymi słowy, zmienił się status członków społeczności terytorialnej, jednostki stały się obywate-

[10] E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991.
[11] J. Huizinga, *Patriotyzm i nacjonalizm w dziejach Europy*, «Znak», 1965, nr 132, s. 693.
[12] Ibid., s. 738.

lami. W obrębie narodu indywidua są wymienialne, tzn. pełnią uzupełniające się role związane z wzajemnymi oczekiwaniami wypływającymi z systemu podziału pracy. Używając terminu Emila Durkheima można powiedzieć, że więzi oparte są przede wszystkim na solidarności organicznej. Z drugiej strony dostrzegamy w wielu wcześniejszych społecznościach etnicznych, a przede wszystkim w państwach etnicznych (ethnic states)[13], cechy charakterystyczne dla narodów, przy czym tylko państwom etnicznym na Zachodzie udała się ewolucja zakończona powstaniem narodu.

Opisując w tym rozdziale zjawiska związane ze sporami dotyczącymi genezy narodów, celowo starałem się unikać użycia pojęcia grupy etnicznej, którego znaczenie wyznacza, podobnie jak w przypadku pojęcia narodu, przynależność do społeczności wyróżnionej na podstawie swoistej kultury, z tym, że w przypadku grupy etnicznej znacznie szerszy jest zakres znaczeniowy nazwy. Chciałem w ten sposób ominąć — przynajmniej na początku książki — trudności związane z wieloznacznością terminów używanych do określenia grupy mającej definiendum często bardzo podobne do charakterystyk przypisywanych narodowi. Tego typu kontrowersje zamierzam przedstawić omawiając punkty widzenia Anthony'ego D. Smitha, Emricha K. Francisa i Georga Elwerta, których studia ogniskują się wokół problematyki narodów i grup etnicznych.

Smith zajmuje się w swoich pracach przede wszystkim zjawiskiem nacjonalizmu[14] oraz powstawaniem narodów[15]. W centrum zainteresowania Francisa znajduje się problematyka mniejszości etnicznych[16]. Autorem ostatniej przedstawionej tu propozycji teoretycznej jest etnolog Elwert, którego rozważania dotyczą zjawisk etniczności i nacjonalizmu w trzecim świecie[17].

A. D. Smith twierdzi, że wyróżniając zbiorowości na podstawie cech etnicznych możemy dostrzec pewne continuum, na którego osi znajdują się plemię — grupa etniczna — naród[18]. Zgodnie z tym punktem widzenia naród traktuje się jako zbiorowość: 1. o kulturze pozwalającej odróżnić członków tej grupy od jednostek poza jej obrębem; 2. zamieszkującą terytorium, w ramach którego można się swobodnie poruszać; 3. o względ-

[13] Terminu „państwo etniczne" używam w znaczeniu nadanym mu przez A. D. Smitha. Wyróżnił on dwa typy grup etnicznych istniejących w przeszłości: arystokratyczną (*laternal–arystocratic ethnie*) i ludową (*vertical–demotic ethnic*), z których tylko pierwsza może przekształcić się w państwo etniczne. System mityczno–symboliczny społeczeństw zorganizowanych wokół arystokratycznej grupy etnicznej oparty jest na dynastycznym micie pierwonym, legitymizującym strukturę całej zbiorowości, podkreślającym również szczególną misję arystokracji. Przykładem takiej grupy była arystokracja hetycka, która założyła królestwo Hetytów na początku drugiego tysiąclecia przed Chrystusem. Składało się ono z luźno powiązanych państw–miast, uzależnionych od władców tylko aktami prawnymi. Hetyci zagwarantowali na podbitych terenach wolność religijną, a sami przyjęli wiele wierzeń podległych im ludów. Królestwo zostało ostatecznie pochłonięte przez Asyrię ok. 1200 roku przed Chrystusem. Prawie wszystkie odgrywające znaczną rolę w starożytności grupy etniczne zorganizowane były w arystokratyczną grupę etniczną. W przeciwieństwie do grupy pierwszego typu, więź spajająca ludową grupę etniczną kształtuje się wokół uczucia wrogości wobec „obcych" i „wrogów". Pociąga to za sobą odrzucanie wszelkiego kulturowego lub religijnego synkretyzmu oraz potępienie małżeństw egzogamicznych. Tego typu społeczności zorganizowali starożytni Sumerowie, Fenicjanie i Grecy. Arystokratyczna grupa etniczna znika wraz ze zmniejszeniem się jej politycznego znaczenia. Proces ten może być powstrzymany, jeżeli rządzący użyją swojej władzy państwowej w celu stworzenia biurokratycznych instytucji, by w ten sposób zachęcić pozostałą część społeczeństwa do udziału we władzy. Ewolucja systemu kończy się powstaniem kultury państwowej, w której tworzeniu uczestniczą również dotychczas upośledzone zbiorowości. Państwo etniczne zostało ustanowione przez Merowingów i Karolingów na podbitych terenach w momencie, gdy wchłonęli galo–romańską ludność północnej Francji. Umożliwiło to Kapetyngom i Walezjuszom dalszą ekspansję północno–francuskiej kultury w kierunku południowym, a w końcu powstanie państwa narodowego i kultury narodowej po wojnie stuletniej. Zob. A. D. Smith, op. cit., s. 76–89, 105–109.

[14] A. D. Smith, *Theories of Nationalism*, London and Soumpthampton 1971, oraz tegoż *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford 1979.

[15] A. D. Smith, *The Ethnic Orgins of Nations*, Oxford 1986.

[16] E. K. Francis, *Ethnos und Demos*, Berlin 1965, oraz tegoż *Interethnic Relations*, Oxford–New York–Amserdam 1976.

[17] G. Elwert, *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir–Gruppen*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1989, nr 8, s. 440–464.

[18] A. D. Smith, *Theories of...*, s. 186.

nie dużej liczebności; 4. prowadzącą własną politykę, zawierającą sojusze lub będącą w konflikcie z sąsiadami; 5. mającą solidarność wewnątrzgrupową (group sentiment and loyality); 6. zrzeszającą bezpośrednio jednostki z zagwarantowanym prawem równości; 7. zintegrowaną ekonomicznie wokół wspólnego podziału pracy (według pewnej hierarchii).

Biorąc pod uwagę tylko dwie pierwsze charakterystyki wskazujące na grupę o specyficznej kulturze, zamieszkującą dane terytorium, oraz uwzględniając wspólny system pokrewieństwa, otrzymamy definicję roboczą plemienia.

Grupę etniczną określa pięć pierwszych cech, z tym, że w przypadku większego poziomu niezależności politycznej możemy mówić o państwie etnicznym (państwo Hetytów, średniowieczne organizacje państwowe Francji). Grupa etniczna jest zbiorowością terytorialną zróżnicowaną kulturowo, o względnie dużej liczbie członków, która charakteryzuje się poczuciem odrębności wynikającym ze świadomości własnej specyfiki.

Z kolei naród to „grupa etniczna, która jest ekonomicznie zintegrowana wokół systemu organizacji pracy o uzupełniających się rolach i której członkowie mają równe prawa jako obywatele wspólnoty politycznej"[19]. Ewolucja jakiejś grupy obejmująca trzy stadia (plemię — grupa etniczna — naród), które są zarazem formami organizacji zbiorowości, jest tylko jedną z możliwych dróg ewolucji. W rzeczywistości wiele zbiorowości zanika — lub pozostaje grupą etniczną — nie osiągając cech właściwych narodowi. Definicje narodu i grupy etnicznej zaproponowane przez angielskiego socjologa zostaną przyjęte jako definicje robocze w mojej monografii społeczności czeskiej w Zelowie. W przypadku zbiorowości pochodzenia czeskiego zamieszkującej to miasto mamy bowiem do czynienia z grupą, która może odwoływać się zarówno do swoich etnicznych korzeni, w tym przypadku o silnym zabarwieniu religijnym, jak i orientować się na wartości związane przede wszystkim z szeroko rozumianą ideologią narodową Czechów. Z drugiej strony, stereotyp Czecha wśród polskiej większości w tym miasteczku obejmuje (lub ściślej — może obejmować) charakterystyki, które powszechnie Polacy przypisują Czechom jako grupie narodowej związanej z względnie ustalonym terytorium i organizacją państwową. Dlatego w celach heurystycznych chciałbym wyróżnić płaszczyznę lokalną (związaną ze stycznościami bezpośrednimi i wiedzą jednostek polskiego pochodzenia o grupie etnicznej zelowskich Czechów) oraz narodową (uzależnioną głównie od styczności pośrednich i zasobu wiedzy Polaków o Czechach jako grupie tworzącej naród), kształtującą stereotyp Czecha w tej specyficznej społeczności terytorialnej. Biorąc pod uwagę faktyczne przemieszanie się tych dwóch wymiarów w życiu codziennym działającej jednostki, sądzę, że zastosowanie w mojej analizie społeczności czeskiej w Zelowie propozycji teoretycznej A. D. Smitha może być pomocne w opisaniu zjawisk zachodzących w enklawie położonej w centrum Polski, która jest zamieszkiwana już przez ponad 180 lat przez ludność pochodzenia czeskiego.

Francis wykorzystuje w swoich badaniach koncentrujących się na fenomenie mniejszości dwie pary terminów: lud–grupa etniczna, naród–mniejszość. Zarówno grupa etniczna jak i mniejszość pozostają częściami wchodzącymi w skład większych całości, czyli ludu lub narodu. Propozycja Francisa polega na tym, by traktować lud jako trwałą, wyróżniającą się wspólnym dziedzictwem kulturowym zbiorowość umocnioną więzami pokrewieństwa. Na więzi te składa się zarówno biologiczne pokrewieństwo jak i zaaprobowane przez grupę pokrewieństwo fikcyjne: socjalizacja dzieci, całych generacji lub akulturacja „obcych". Cały system dziedzictwa kulturowego oparty jest na więziach rodzinnych. Grupa etniczna (*Volksgruppe*) jest w tym przypadku albo częścią ludu pozostającą w ścisłych kontaktach równocześnie z obcymi ludami i z podstawową jednostką

[19] Ibid., s. 187.

(Hauptkorper) własnego ludu, albo ludem, który został włączony do organizacji społecznej lub politycznej zarządzanej przez obcy lud[20].

Wydaje mi się, że ten zachodzący na siebie podział, który ma na względzie głównie uzależnienie, niesamodzielność grupy etnicznej, jako jej kryterium wyróżniające może być czasami przyczyną nadmiernych uproszczeń. Modelowo można pokazać diametralnie różne treści relacji w przypadku zbiorowości określonej przez Francisa jako grupa etniczna, której [1] dziedzictwo kulturowe jest takie samo lub podobne do dziedzictwa kulturowego ludu mieszkającego w sąsiedztwie, a zbiorowością, w której [2] podległa społeczność ma inną kulturę niż jakakolwiek organizacja nadrzędna zarządzana przez inny lud[21]. Drugą parą terminów, których zakres określony został w pracy *Ethnos und Demos*, jest naród i mniejszość wyróżniające się specyficznym stosunkiem wobec państwa. Przez n a r ó d rozumie Francis lud, który jest realnym reprezentantem woli jedności państwa (realer Willenseinheitsträger). Mniejszości — przeciwnie — stanowią części składowe ludności państwa, które nie są ściśle powiązane z państwem. Można je traktować również jako grupy etniczne będące w specyficznych relacjach z państwem narodowym. Wieloznaczność i metaforyczny charakter wielu zwrotów stosowanych w tych definicyjnych określeniach (np. realny reprezentant woli jedności) oraz niewyraziste wyznaczenie ich zakresu (np. określenie grupy etnicznej jako części ludu lub jako ludu podporządkowanemu drugiemu ludowi) sprawia, że terminologiczne rozstrzygnięcia autorstwa Francisa nie będą uwzględnione w tej pracy. Za istotne wnioski wypływające z empirycznych studiów zamieszczonych w zbiorze *Ethnos und Demos* uważam natomiast zwrócenie uwagi na relacje dominacji–podporządkowania, które mogą określać stosunki zachodzące między grupami o różnej liczebności, zamieszkującymi to samo terytorium.

Spory toczone przez badaczy na temat zakresu terminów „naród" i „grupa etniczna" mają znacznie szerszy wydźwięk niż mogłoby się to wydawać biorąc pod uwagę hermetyczność Kastanii stworzonej przez naukowców zajmujących się ethnosem człowieka. Reperkusje ustaleń antropologów, socjologów lub historyków, wykorzystane instrumentalnie na arenie polityki, mogą poważnie wpłynąć na zbiorowości mieszkające na peryferiach kolonialnych imperiów. Wynika to często z nieumiejętności dostrzeżenia struktur organizacyjnych odmiennych od europejskich wzorów. Zjawisko to opisuje Robert Papstein na przykładzie relacji między imperium brytyjskim a zbiorowościami osiadłymi na podległych mu peryferiach w Zambii[22]. Grupa etniczna Luwalów została wyłoniona w momencie sporządzania spisu ludności przez władze kolonii. Pierwotnie słowo Luwal było nazwą krainy. Podstawowe znaczenie dla ludzi mieszkających na tym terenie miał podział na typy małżeństw (*Heiratsklassen*). W każdej wiosce istniało wiele rodzajów tego związku, a wśród ludzi, którzy obecnie określają się jako Luwale, występuje podobna liczba typów małżeństw jak u ich najbliższych sąsiadów. W innych pobliskich społecznościach można spotkać tylko trzy rodzaje takiego związku oraz inne, nieobecne u Luwalów. Mimo to wszystkie te społeczności odwołują się do tego samego mitu pochodzenia, podobnie jak i zupełnie inne zbiorowości z Zairu. Wiele przykładów z wschodniej i zachodniej Afryki wskazuje, że nie można uważać grupy etnicznej za podstawowy wzór organizacji społeczności. Dzisiaj antropologowie dostrzegają również ważność innych struktur organizacyjnych, do których — obok wymienionych już wcześniej typów małżeństw — zalicza się

---

[20] E. K. Francis, *Ethnos und Demos*, Berlin 1965, s. 201.

[21] Na przykład inaczej przebiegały procesy asymilacyjne grup etnicznych przybyłych do USA z Europy, których uniwersum symboliczne było zbliżone do uniwersum białej ludności o anglo–saksońskim pochodzeniu, wyznającej religie protestanckie (WASP), a zbiorowości, których względnie naturalny obraz świata opierał się na niechrześcijańskiej doktrynie, co miało miejsce w przypadku Żydów.

[22] R. Papstein, *The Upper Zambezi. A History of the Luvale People 1000–1900*, nie opublikowana praca doktorska University of California, Los Angeles 1978, cyt. za G. Elwert, *Nationalismus und Etnizität*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1989, nr 8, s. 446.

linie pokrewieństwa oraz grupy: rówieśnicze, społeczno–zawodowe i lokalne. W tych strukturach dochodzą do głosu inne więzi niż w grupie etnicznej. Ponadto badania wielu antropologów dostarczają wystarczająco dużo danych wskazujących, że nie można traktować grupy etnicznej i narodu jako konstruktów uniwersalnych, tj. ponadczasowych i właściwych wszelkim typom społeczności.

Biorąc pod uwagę zbiorowości diametralnie różne, jeśli chodzi o strukturę społeczną, od powszechnie znanym Europejczykom form zrzeszania, Georg Elwert konstruuje definicje interesujących nas pojęć podstawowych. W artykule *Nationalismus und Ethnizitat* pisze: „Przez naród rozumiemy luźnie lub ściśle powiązaną organizację społeczną, która rości sobie prawo do ponadczasowego charakteru i która przez większość swoich członków jest traktowana jako (wyimaginowana) wspólnota powołująca się na wspólny aparat państwowy"[23]. Definicja ta — podkreślając przede wszystkim subiektywny wymiar zbiorowości tworzącej naród — jest zbliżona do rozumienia narodu zaproponowanego po raz pierwszy przez Renana. Drugorzędne znaczenie ma fakt rzeczywistego lub wyimaginowanego podobieństwa uznawanych wartości, najważniejsze jest przekonanie większości jednostek, że wartości te są zarówno uznawane jak i odczuwane przez innych. Zgodnie z tym można powiedzieć, że w przypadku tworzenia się narodu zachodzi proces, który nosi znamiona samospełniającego się proroctwa. Innym, bardzo ważnym kryterium określającym naród i odróżniającym go od grupy etnicznej jest relacja do państwa. Elwert podkreśla, że nie musi tu wchodzić w grę rzeczywiście istniejące *hic et nunc* państwo, wystarczy tylko dążenie społeczności, by mogła posiadać w przyszłości aparat państwowy. Według koncepcji tego antropologa „grupy etniczne są grupami wykraczającymi poza rodziny i zarazem obejmującymi rodziny (familienübergreifende und familienerfassende Gruppen), które przypisują sobie same wspólną odrębność. Kryteria samookreślenia oraz zewnętrzne granice tego typu grup są zmienne"[24]. Pojęcie grupy etnicznej ma oczywiście, zgodnie z definicyjnym określeniem, większy zakres niż ten, który jest przypisywany narodowi. Elwert kładzie w swoich definicjach nacisk głównie na postawę jednostek tworzących omawiane tu typy zbiorowości, biorąc pod uwagę zformalizowany akt działania społecznego. Inną cechą charakterystyczną tej typologii jest przypisywanie również grupie etnicznej pozarodzinnego charakteru, wyróżniającego ją od związku pokrewieństwa oraz zarazem wskazywanie na istotną rolę dziedzictwa społecznego, uprawomocnionego realnymi lub wyimaginowanymi więziami pokrewieństwa.

Antropolodzy podkreślają, że — abstrahując od warunków europejskich — większość badanych przez nich grup etnicznych nie posługuje się tym samym językiem, a często dochodzi do powstania takiej zbiorowości nawet wtedy, gdy poszczególne grupy ją tworzące pochodzą z różnych okolic. Wewnętrzne naciski na samookreślenie się jednostek tworzących grupę pozostają w ścisłym związku z zewnętrznymi wpływami „obcego" otoczenia, typizującego całe środowisko według powszechnie znanych, dostrzegalnych kategorii; np. proces ukształtowania się grupy etnicznej może być w różnych zbiorowościach składających się z migrantów relacją na zagrożenia ze strony „obcych" stanowiących większość.

Wartości, wokół których następuje samookreślenie się grupy etnicznej, zmieniają się czasami diametralnie. Taki proces zachodził na przykład wśród Chińczyków zamieszkujących Jamajkę. Etniczna specyfika grupy została zachowana nawet w przypadku zmiany języka, a później konfesji. Katolicyzm został użyty jako nowe kryterium samookreślenia się grupy.

---

[23] G. Elwert, op. cit., s. 446.
[24] Ibid., s. 447.

Rozstrzygnięcia terminologiczne dokonane przez Elwerta wydają się zachęcające, ponieważ dzięki nim można przełamać pewne uproszczenia wynikające z *implicite* przyjętego założenia o podobnym charakterze organizacyjnym opisywanej społeczności do zbiorowości, z której pochodzi badacz (cywilizacja Zachodu). W przypadku wielu społeczności będących przedmiotem antropologicznych analiz świadomość grupowej odrębności, wykraczająca poza więzi rodzinne, powstaje w zbiorowościach nie mających instytucji centralnych. Sferą, wokół której koncentrują się więzi grupowe, nie musi być wspólnota wartości, lecz chociażby wspomniane typy małżeństw, grupy rówieśnicze lub społeczno–zawodowe.

Rozdział 2. Nacjonalizm

Cechą charakterystyczaną różnego typu zbiorowości jest powstanie na bazie wspólnego ethnosu specyficznego systemu wiedzy, zawierającego informacje o związkach tej społeczności ze światem nadprzyrodzonym i ziemskim[25]. Przekonania o własnej istocie i posłannictwie grupy, pozostające elementem tego systemu, krystalizują się szczególnie szybko w obliczu styczności z „obcymi". Część owego grupowego sentymentu kształtuje treść zjawiska, które określa się mianem nacjonalizmu. Słowo to zostało użyte pierwszy raz stosunkowo późno. Pierwsze wzmianki o *nationalisme* można znaleźć we Francji w 1789 r., lecz na przestrzeni XIX w. jest to pojęcie rzadko używane. W Anglii ma ono najpierw znaczenie teologiczne i związane z doktryną głoszącą, że pewne narody zostały wybrane przez Boga. Takie określenie słowa *nationalism* pochodzi z *Oxford English Dictionary* (1836). Wcześniejsze edycje niemieckich encyklopedii Brockhausa i Meyera nie zawierają tego hasła[26]. Obecnie podstawowa różnica w znaczeniu pojęcia „nacjonalizm" między językiem angielskim a innymi językami europejskimi (np. francuskim, niemieckim i polskim) polega na neutralnym znaczeniu tej nazwy w brzmieniu angielskim, natomiast francuskie, niemieckie i polskie odpowiedniki tego wyrazu mają pejoratywny wydźwięk.

W celach analitycznych warto wyróżnić dwa znaczące aspekty omawianego zagadnienia, w analizie empirycznej zachodzące na siebie[27]. Na zbiór dwóch różnych grup określeń nacjonalizmu składają się, po pierwsze, wypowiedzi traktujące zjawisko nacjonalizmu przede wszystkim jako doktrynę i ruch polityczny oraz, po drugie, wypowiedzi traktujące to zjawisko jako rodzaj uczucia, postawy, aspiracji i lojalności mniej lub bardziej uświadamianych. Używając tego podziału można powiedzieć, że w starożytnej Grecji dominowało „uczucie" nad „doktryną", tj. powszechnie uświadamiano sobie przynależność do Hellady i starano się utrzymać jej niezależność wobec zewnętrznych wpływów, ale nie ukształtował się ruch polityczny przemieniający te uczucia w trwałe postawy i działanie. Dlatego panhellenizm traktuję jako przykład sentymentu, który — zgodnie z propozycją A. D. Smitha — nazywa się nacjonalizmem etnocentrycznym[28]. Jednostka reprezentująca ten typ przywiązania do zbiorowości sądzi, że jej grupa uprzedmiotawia władzę i cnotę. Grupa własna jest wybrana przez siły nadprzyrodzone, ma mądrość i tajemnicę piękna. Z tych przymiotów wynika wprost prawo do jej dominacji nad innymi. Podobne do greckich przekonania o własnym posłannictwie spotykamy u Asyryjczyków i Babilończyków. W dobie rewolucji francuskiej pojawił się inny rodzaj nacjonalizmu,

---

[25] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 7–43, oraz P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1988, s. 20–28.

[26] A. D. Smith, *Theories of*..., s. 167.

[27] Podział przyjęty na podstawie rozważń Anthony D. Smitha, ibid. s. 168.

[28] Ibid., s. 158.

traktujący narody jako równouprawnione podmioty posiadające wartościowe idee i instytucje, które można zaadoptować do własnych celów. Nacjonalizm ten, zwany policentrycznym, polega na poszukiwaniu miejsca dla swojego narodu wśród wspólnoty narodów[29]. Jest on często samokrytyczny wobec głoszonych przez siebie idei. Te dwie kategorie są typami idealnymi, ułatwiającymi badanie sentymentów związanych z przynależnością narodową.

Trudno jest znaleźć przekonujące przykłady ilustrujące nacjonalizm policentryczny wśród społeczeństw przed przełomowymi dla Europy wydarzeniami z roku 1789, ale można zauważyć w późniejszym okresie silne wpływy nacjonalizmu etnocentrycznego, znajdujące swoje uprzedmiotowienie w polskim mesjanizmie czy rosyjskim panslawizmie. Współczesny nacjonalizm policentryczny ukształtował się w oparciu o idee: (1) autonomii jednostek, propagowaną przez Kanta, Rousseau i Fichtego; (2) duszy zbiorowej, pozwalającej traktować narody jako podmioty mające określone prawa i obowiązki, oraz (3) pluralizmu, głoszącą, że porządek i wolność realizuje się na poziomie państw narodowych, z których każde ma przyczynek do wspólnego dzieła, wnosząc swój zindywidualizowany wkład kulturowy. Na tej podstawie można traktować nacjonalizm jako ruch ideologiczny zmierzający do uzyskania i utrzymania samorządności i suwerenności, kierowany przez grupę, której członkowie sądzą, że tworzą lub będą tworzyć naród[30]. Zaletą tego ujęcia jest możliwość wyodrębnienia nowej kategorii związanej z postawami wobec narodu, która została nazwana przez A. D. Smitha sentymentem narodowym. Oznacza ona uczucie podporządkowania się sprawom narodu, mającym na względzie jego jedność, cnotę, autonomię i potęgę.

W polskiej socjologii narodu, a zwłaszcza w pracach Stanisława Ossowskiego, termin „nacjonalizm" stosowany jest często zamiennie z określeniem „ideologia narodowa" i odgrywa kluczową rolę w ujęciu teoretycznym autora książki *Więź społeczna a dziedzictwo krwi*. Dla Ossowskiego naród jest społeczeństwem ideologii narodowej, a wola bycia narodem, kryterium niejako wewnętrzne, jest podstawową cechą konstytuującą tę dużą grupę społeczną. Reprezentuje on tradycję wywodzącą się od renanowskiej definicji narodu, której wpływy można znaleźć w zrelacjonowanym tutaj poprzednio stanowisku etnologa Elwerta. Ossowski swoją propozycję formułuje w eseju *Przemiany wzorów we współczesnej ideologii narodowej* w następujących słowach: „Jeżeli zrezygnujemy z zewnętrznych i równocześnie uniwersalnych kryteriów, możemy spróbować interpretować pojęcie narodu jako korelat ideologii narodowej, definiując «naród» przez «ideologię narodową», lecz nie *vice versa*"[31].

Określając naród przy pomocy terminu „nacjonalizm" (ideologia narodowa) Ossowski zajmuje stanowisko odmienne od Smitha, dla którego właśnie pojęcie narodu należy do definiendum nacjonalizmu. Obaj socjologowie podkreślają subiektywną, wewnętrzną stronę badanego zjawiska i dlatego ważne miejsce w ich badaniach zajmuje analiza społecznej roli mitów etnicznych. Smith w swojej książce *The Ethnic Orgin of Nations* zbliża się do stanowiska Ossowskiego, podkreślając, że przy przekształcaniu się jakiejś grupy etnicznej w naród doniosłe znaczenie odgrywają przede wszystkim przeżywane powszechnie emocje

[29] Ibid. s. 159.

[30] Anthony D. Smith jest również autorem powyższego określenia definicyjnego nacjonalizmu oraz pokrewnego terminu „sentyment narodowy". Ibid., s. 168–174. Hans Kohn określił wcześniej bardzo podobnie znaczenie terminu nacjonalizm. Pisze on: „Nacjonalizm — identyfikacja z życiem i aspiracjami niepoliczalnych milionów ludzi, których nigdy nie poznamy, z terytorium, którego nigdy całkowicie nie zwiedzimy — jakościowo różni się od miłości rodziny i domu rodzinnego. Podobny jest do umiłowania ludzkości lub globu. Zarówno nacjonalizm jak i miłość ludzkości można zaszeregować za Nietzschem (*Tako rzecze Zaratustra*) do miłości tego, co dalekie (Fernstenliebe) i co odróżnia się jego zdaniem od miłości bliźnich (Nächstenliebe)". H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York 1947, s. 8.

[31] S. Ossowski, *Przemiany wzorów we współczesnej ideologii narodowej*, [w:] *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967, s. 241.

traktujący narody jako równouprawnione podmioty posiadające wartościowe idee i instytucje, które można zaadoptować do własnych celów. Nacjonalizm ten, zwany policentrycznym, polega na poszukiwaniu miejsca dla swojego narodu wśród wspólnoty narodów[29]. Jest on często samokrytyczny wobec głoszonych przez siebie idei. Te dwie kategorie są typami idealnymi, ułatwiającymi badanie sentymentów związanych z przynależnością narodową.

Trudno jest znaleźć przekonujące przykłady ilustrujące nacjonalizm policentryczny wśród społeczeństw przed przełomowymi dla Europy wydarzeniami z roku 1789, ale można zauważyć w późniejszym okresie silne wpływy nacjonalizmu etnocentrycznego, znajdujące swoje uprzedmiotowienie w polskim mesjanizmie czy rosyjskim panslawizmie. Współczesny nacjonalizm policentryczny ukształtował się w oparciu o idee: (1) autonomii jednostek, propagowaną przez Kanta, Rousseau i Fichtego; (2) duszy zbiorowej, pozwalającej traktować narody jako podmioty mające określone prawa i obowiązki, oraz (3) pluralizmu, głoszącą, że porządek i wolność realizuje się na poziomie państw narodowych, z których każde ma przyczynek do wspólnego dzieła, wnosząc swój zindywidualizowany wkład kulturowy. Na tej podstawie można traktować nacjonalizm jako ruch ideologiczny zmierzający do uzyskania i utrzymania samorządności i suwerenności, kierowany przez grupę, której członkowie sądzą, że tworzą lub będą tworzyć naród[30]. Zaletą tego ujęcia jest możliwość wyodrębnienia nowej kategorii związanej z postawami wobec narodu, która została nazwana przez A. D. Smitha sentymentem narodowym. Oznacza ona uczucie podporządkowania się sprawom narodu, mającym na względzie jego jedność, cnotę, autonomię i potęgę.

W polskiej socjologii narodu, a zwłaszcza w pracach Stanisława Ossowskiego, termin „nacjonalizm" stosowany jest często zamiennie z określeniem „ideologia narodowa" i odgrywa kluczową rolę w ujęciu teoretycznym autora książki *Więź społeczna a dziedzictwo krwi*. Dla Ossowskiego naród jest społeczeństwem ideologii narodowej, a wola bycia narodem, kryterium niejako wewnętrzne, jest podstawową cechą konstytuującą tę dużą grupę społeczną. Reprezentuje on tradycję wywodzącą się od renanowskiej definicji narodu, której wpływy można znaleźć w zrelacjonowanym tutaj poprzednio stanowisku etnologa Elwerta. Ossowski swoją propozycję formułuje w eseju *Przemiany wzorów we współczesnej ideologii narodowej* w następujących słowach: „Jeżeli zrezygnujemy z zewnętrznych i równocześnie uniwersalnych kryteriów, możemy spróbować interpretować pojęcie narodu jako korelat ideologii narodowej, definiując «naród» przez «ideologię narodową», lecz nie *vice versa*"[31].

Określając naród przy pomocy terminu „nacjonalizm" (ideologia narodowa) Ossowski zajmuje stanowisko odmienne od Smitha, dla którego właśnie pojęcie narodu należy do definiendum nacjonalizmu. Obaj socjologowie podkreślają subiektywną, wewnętrzną stronę badanego zjawiska i dlatego ważne miejsce w ich badaniach zajmuje analiza społecznej roli mitów etnicznych. Smith w swojej książce *The Ethnic Orgin of Nations* zbliża się do stanowiska Ossowskiego, podkreślając, że przy przekształcaniu się jakiejś grupy etnicznej w naród doniosłe znaczenie odgrywają przede wszystkim przeżywane powszechnie emocje

[29] Ibid. s. 159.

[30] Anthony D. Smith jest również autorem powyższego określenia definicyjnego nacjonalizmu oraz pokrewnego terminu „sentyment narodowy". Ibid., s. 168–174. Hans Kohn określił wcześniej bardzo podobnie znaczenie terminu nacjonalizm. Pisze on: „Nacjonalizm — identyfikacja z życiem i aspiracjami niepoliczalnych milionów ludzi, których nigdy nie poznamy, z terytorium, którego nigdy całkowicie nie zwiedzimy — jakościowo różni się od miłości rodziny i domu rodzinnego. Podobny jest do umiłowania ludzkości lub globu. Zarówno nacjonalizm jak i miłość ludzkości można zaszeregować za Nietzschem (*Tako rzecze Zaratustra*) do miłości tego, co dalekie (Fernstenliebe) i co odróżnia się jego zdaniem od miłości bliźnich (Nächstenliebe)". H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York 1947, s. 8.

[31] S. Ossowski, *Przemiany wzorów we współczesnej ideologii narodowej*, [w:] *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967, s. 241.

związane ze wspólnym terenem i historią, uprzedmiotowione w legendach o „złotych wiekach" w dziejach grupy. Polski socjolog narodu twierdził, że — oprócz ideologii narodowej — istotnymi czynnikami wyróżniającymi naród spośród innych grup jest terytorium, rozumiane również ideologicznie jako ojczyzna, oraz wzory pokazujące pożądany przez jednostkę przyszły obraz narodu.

Rozdział 3. Typologie nacjonalizmu

Stanisława Ossowskiego socjologia narodu bierze pod uwagę przede wszystkim narody współczesne oraz ich ideologie. W związku z tym próba systematyzacji nacjonalizmu dokonana przez tego socjologa obejmuje wyłącznie ruchy społeczne, które mają swoje korzenie w XIX w. i które w okresie późniejszym odgrywały znaczną rolę. Można tu wyróżnić dwa typy ideologii narodowej.

Podstawę dla pierwszego typu doktryny nacjonalistycznej, którą można nazwać ideologią braterstwa, stanowią utwory pisane przez Giuseppe Mazziniego, Adama Mickiewicza, Aleksandra Herzena. Myśli tych proroków nacjonalizmu zostały umocnione manifestami wygłaszanymi na barykadach Wiosny Ludów; wyrażały sprzeciw wobec istniejących rządów, nierówności społecznych, głosiły braterstwo między narodami[32]. Życie całych narodów rozumiane jest tutaj jako stałe potwierdzanie wartości najwyższych. Opozycję do tak rozumianej ideologii narodowej tworzy ideologia państwa narodowego, przyznająca suwerenność narodowi i uznająca zarazem aparat państwowy za najwyższą wartość wspólną. Ossowski wskazuje, że przykładem tej drugiej postawy społecznej jest działalność Ligi Niemieckiej, Action Française, a później twórczość pisarzy–propagatorów faszyzmu, aż wreszcie grup owładniętych ideologią nazistowską. Idea braterstwa narodów została zastąpiona w tym przypadku egoistyczną postawą uwielbienia wartości związanych z własnym narodem i zarazem nieufnością, lekceważeniem lub wrogością wobec grup o innych korzeniach etnicznych. W wielu przypadkach konkretnych ruchów społecznych zmieniły one z czasem swoje oblicze i przybrały postać tyranii sprawowanej przez jeden naród nad ludnością podbitych terenów, co można chociażby zaobserwować na przykładzie wojny rozpoczętej we Francji w 1792 roku.

Pierwszą znaczącą typologię nacjonalizmu przedstawił historyk Hans Kohn wyodrębniając nacjonalizm „wschodni" i „zachodni"[33]. Zachodnia wersja ideologii narodowej pojawiła się w Anglii, Francji, Holandii i Szwajcarii już w XVII i XVIII wieku; wyrażała dążenie klasy średniej zyskującej znaczenie polityczne. Renesans oraz Reformacja stworzyły na tych terenach zaczątki nowego społeczeństwa, burząc skutecznie średniowieczny porządek. Nacjonalizm na Zachodzie kształtował się pod wpływem liberalnej koncepcji wolności jednostki oraz racjonalnego kosmopolityzmu — zgodnie z oświeceniową filozofią postępu. Owocem tego była koncepcja narodu składającego się z obywateli, których wola uczestnictwa w społeczności jest stale potwierdzana umowami i plebiscytami.

Na drugim biegunie w dychotomicznym schemacie znajduje się nacjonalizm wschodni, powstały później, bo w XIX wieku. Był on protestem skierownym przeciw istniejącemu prządkowi władzy państwowej. Renesans i Reformacja nie zmieniły starych struktur w Niemczech — zauważa Kohn — zostały one przede wszystkim wydarzeniem teologicznym, a w Rosji i innych państwach nie odegrały znaczącej roli. Nacjonalizm wschodni był produktem kultury. Jego nośnikiem stała się zubożała arystokracja i masy. Tę ideologię

---

[32] Ibid., s. 243–244.
[33] H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York 1948.

narodową cechowały nadto: poczucie niższości całej zbiorowości (ludu) wobec rozwiniętego Zachodu i mesjanistyczne powołanie względem ludzkości. Dlatego m.in. szukano zwykle korzeni legitymizacji grupy wywodząc jej tradycję z Imperium Rzymskiego lub Bizancjum.

Opisane wyżej typologie (Ossowskiego i Kohna) nacjonalizmu zawierają wiele uproszczeń. Przyjmując, że nacjonalizm jest produktem europejskim, socjolog polski pomija ideologie narodowe mające swoje źródła poza starym kontynentem. Historyk amerykański zawęża swoją analizę do rozprzestrzenienia się idei z kolonialnego centrum (Wielka Brytania) na peryferie, pomijając Afrykę i Amerykę Łacińską. Kontrowersyjne wydaje się również naznaczenie Niemiec, Hiszpanii, Irlandii i Belgii stygmatem społecznego zapóźnienia i traktowanie ich jako przykładów nacjonalizmów wschodnich. Biorąc pod uwagę obie dychotomiczne kategorie, zauważyć można, że w każdej z nich mieszczą się jeszcze różne struktury społeczne, poziomy rozwoju ekonomicznego i wzorce kulturowe. Typologie te nie pozwalają na dokonanie rozróżnień między typami nacjonalizmów w Europie środkowej i w rolniczych państwach Europy wschodniej. Wzory ideologii narodowej, naszkicowane przez Ossowskiego, stanowią bardzo szerokie uogólnienie procesów zachodzących na starym kontynencie. „Nowy Testament" nacjonalizmu — ideologię państwa narodowego — traktuje Ossowski jako wypadkową (syntezę heglowską) antynarodowych, konserwatywnych tendencji dążących do wzmocnienia roli państwa i antypaństwowej, rewolucyjnej doktryny narodowej. Biorąc pod uwagę wydarzenia przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w., można stwierdzić, że ideologia głosząca apoteozę państwa narodowego zapuściła silne korzenie wśród patriotycznych elit różnych społeczności narodowych i dominuje obecnie wśród zbiorowości, które usiłują opuścić narzucony im siłą organizm państwowy, co chociażby można zaobserwować u narodowości wchodzących kiedyś w skład Związku Radzieckiego lub Jugosławii. „Nowy Testament" ideologii narodowej charakteryzuje przede wszystkim poczynania wielkich grup i masowych ruchów, pozostawiając poza swoim obrębem ideologie, jakie powstają w zbiorowościach, które — będąc enklawą etniczną na terytorium jakiegoś państwa narodowego — tworzą grupę, w której dominują więzi o cechach toennisowskiego *Gemeinschaft*, oraz tendencje wewnętrzne, zmierzające do utrzymania tego *status quo*. Przyjęcie przez Ossowskiego makroscjologicznej prespektywy wydaje się być celowym zabiegiem pomocnym we wskazaniu głównego trendu w nacjonalizmie europejskim — ideologii państwa narodowego.

Propozycje teoretyczne Kohna i Ossowskiego stanowią przykłady historycznych taksonomii nacjonalizmów[34]. Ich centrum zainteresowania stanowi ideologia znajdująca uprzedmiotowienie w historycznie i geograficznie zróżnicowanych zbiorowościach. Najprostszym rodzajem takiego schematu jest chronologiczne przedstawienie procesów związanych z dominacją jakiejś idei. Podstawowe cechy tej typologii można znaleźć w pracy *The Idea of Nationalism* i w eseju *Przemiany wzorów we współczesnej ideologii narodowej*. W przeciwieństwie do tych ujęć, taksonomie socjologiczne biorą pod uwagę jako jednostkę analizy naród lub ruch nacjonalistyczny. W celu przedstawienia istoty taksonomii socjologicznej, z wielu tego typu schematów wybrałem model, którego autorem jest Konstantin Symmons–Symonolewicz, przede wszystkim dlatego, że kładzie on duży nacisk na nacjonalizm społeczności będącej mniejszością i zarazem stwarza podstawy do analizy uczuć narodowych zbiorowości tworzących większości w populacji[35].

Symmons–Symonolewicz przyjmuje za punkt wyjścia defincję nacjonalizmu jako aktywnej solidarności grupy uważającej się za naród i dążącej do posiadania państwa.

---

[34] Według kryteriów wyznaczonych przez L. L. Snydera i A. D. Smitha. Zob. L. L. Snyder, op. cit., s. 112–132 oraz A. D. Smith, *Theories of...*, s. 192–210.

[35] K. Symmons–Symonolewicz, *Nationalist Movements. An Attempt at a Comparative Typology*, «Comparative Studies in Society and History», 1964–1965, vol. VII, s. 221–230.

Podkreśla on jeszcze, że należy rozróżnić nacjonalizm grupy będącej większością i grupy mniejszościowej. Pierwszy z nich reprezentowany jest zwykle przez państwo, partie, a jego konsekwencją są stosunki międzynarodowe lub relacje wobec mniej licznych społeczności. Drugi rodzaj nacjonalizmu powiązany jest z emancypacyjnymi dążeniami grupy, jako reakcja na jej niższy status. Podstawowy podział w tej typologii dotyczy ruchów mniejszościowych dążących do przetrwania oraz ruchów niepodległościowych, mających na celu wyzwolenie narodu spod obcego panowania. Swoją koncepcję przedstawia w następującym schemacie:

Typologie ruchów nacjonalistycznych

I Ruch mniejszości	II Ruch niepodległościowy
A. Trwały	A. Odnawiający (*Restorative*)
1. Separatystyczny	B. Odrodzeniowy (*Revivalist*)
2. Pluralistyczny	C. Etniczny
B. Irredentystyczny	D. Autonomiczno–secesjonistyczny
	E. Antykolonialny
	F. Natywistyczny

Ruchy niepodległościowe wyodrębnione są ze względu na historyczny rozwój zbiorowości i stopień jej jednorodności. Przykładami tego rodzaju nacjonalizmu mogą być — zdaniem autora taksonomii — Polska i Węgry w XIX wieku. Narody te utraciły swoją suwerenność, ale zdołały utrzymać niezmienioną strukturę społeczną. Ruchy społeczne działające w tych krajach określa Symmons–Symonolewicz jako odnawiające (*restorative*). Innego typu zjawiska można zaobserwować w tym samym czasie we Flandrii, na Litwie, w Katalonii lub Finlandii. Narody zamieszkujące te tereny straciły swoją polityczną autonomię dość dawno. Muszą one odbudować tradycję historyczną i strukturę społeczną — reprezentują odrodzeniowy ruch niepodległościowy. W niektórych społecznościach o ledwie zarysowanej wspólnej tradycji historycznej poczucie solidarności wewnątrzgrupowej kształtuje się głównie pod wpływem zewnętrznych nacisków rozprzestrzeniającej się ideologii o uniwersalnym znaczeniu lub pod wpływem wzrostu poziomu edukacji. W tym przypadku możemy mówić o ruchu etnicznym, a jego egzemplifikacje znajdujemy w XIX w. wśród Łotyszy lub Estończyków. Nacjonalizm autonomiczno–secesjonistyczny powstaje wśród społeczności, które — mimo silnych związków z grupą dominującą — odczuwają i podkreślają swoją odrębność. Jeżeli ich roszczenia zostają odrzucone, ich celem staje się separacja. Tego typu grupy przyczyniły się do powstania Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i wielu państw Ameryki Łacińskiej. Ostatnie w schemacie typy ruchów niepodległościowych oddalają się od kategorii dążeń nacjonalistycznych. Pierwszy z nich powstaje w przypadku braku jedności ideologicznej lub kulturowej, jaka mogłaby wpłynąć na ukształtowanie się narodu. Spoistość zbiorowości utrzymuje się dzięki negacji kolonialnego porządku. Przykłady antykolonialnych ruchów można znaleźć w Indonezji, Birmie lub Indiach. Drugi typ o słabym zabarwieniu nacjonalistycznym, natywizm, tworzy się na bazie ksenofobicznych przekonań i mało ma wspólnego z nacjonalizmem współczesnym.

W przypadku dążeń mniejszości mamy zdaniem Symmons–Symonolewicza do czynienia z ruchami trwałymi i irredentystycznymi. Obejmują one społeczności tak podległe lub tak niedogodnie położone, że ich wyzwolenie się spod obcej dominacji wydaje się być niemożliwe. Niepodległościowe ruchy trwale dążą do ocalenia swojej kulturowej identyczności, a dzielą się dalej na ruchy separatystyczne i pluralistyczne. Typ separatystyczny

Kamień poświęcony
Janowi Husowi
(fot. Krzysztof Suchar).

charakteryzuje się daleko posuniętą izolacją od otoczenia społecznego, podczas gdy pluralistyczny dąży do uzyskania równych praw dla jednostek tworzących mniejszość. Średniowieczne getto żydowskie stanowi przykład nacjonalizmu separatystycznego. Zmagania o prawa mniejszości w Europie post–wersalskiej ilustrują drugi rodzaj orientacji. Trzeci typ ruchu mniejszościowego odnosi się do grup zamieszkujących tereny przygraniczne, których wysiłki secesjonistyczne, nawet gdy dana społeczność stanowi większość w obrębie jakiegoś terytorium, nie mogą zostać uwieńczone sukcesem bez obcej pomocy. Tylko wpływ silnych sąsiadów traktujących je jako części własnego narodu umożliwia im osiągnięcie zamierzonego celu.

Wyodrębnione przez Symmons–Symonolewicza ruchy nacjonalistyczne w wielu przypadkach nie mogą zostać uznane za przykłady nacjonalizmu, ponieważ nie spełniają warunków wypływających z definicji tego terminu, którą przyjął autor typologii. Dzieje się tak, gdy nie wysuwają one roszczeń do własnego państwa lub nie określają się jako reprezentujące naród. Ta nieścisłość zawarta w taksonomii stanowi podstawowy argument podnoszony przez jej krytyków. Inne niekonsekwencje tej typologii, do której należy zaliczyć traktowanie jej czasem jako odnoszącej się do ruchu społecznego, a w innych przypadkach jako kategoryzacji związanej z grupami, nie osłabiają jej wartości heurystycznej. Konieczne jest jednak, moim zdaniem, określanie *explicite* na początku perspektywy badawczej (orientacja albo na ruch, albo na grupę) podczas analizy danego rodzaju nacjonalizmu, ograniczając zamienne stosowanie tych uzupełniających się ram opisu.

Sądzę, że w przypadku zjawiska opisywanego w tej pracy możemy mieć do czynienia z ruchem, który w przeszłości odegrał znaczącą rolę w ukształtowaniu się nacjonalizmu czeskiego. Spadkobiercy tych idei osiedlili się w Zelowie w 1802 roku. Biorąc pod uwagę ideologię narodową wyznawaną przez potomków pierwszych czeskich osadników zamie-

szkujących obecnie zelowską enklawę, dostrzec można brak doktryny nacjonalistycznej głoszonej przez jakiś mniej lub bardziej sformalizowany ruch społeczny przedstawicieli mniejszości. Dlatego analiza nacjonalizmu zelowskiej społeczności czeskiej ograniczyć się musi do opisu treści sentymentu narodowego oraz patriotyzmu (ściślej: postaw patriotycznych) członków tej grupy etnicznej.

Rozdział 4. Patriotyzm

Patriotyzm jest pojęciem, którego zaczęto używać w krajach cywilizacji śródziemnomorskiej w czasach starożytnych. Znaczenie mu przypisywane pozostawało w ścisłym związku z powstaniem, rozkwitem i upadkiem wielu społeczności. Skrajne emocje, jakie wyzwalał stosunek do ojczyzny, ilustruje fragment *Ody Rzymskiej* Horacego ze słynnym wersetem *pro patria mori* oraz zdanie z *Manifestu Komunistycznego* deklarujące, że „proletariat nie ma ojczyzny". We współczesnej literaturze patriotyzm należy do pojęć jakby zapomnianych. Nie został włączony w rejestr haseł opisanych w *The International Encyclopedia of Social Sciences*, a ostatnia monograficzna praca poświęcona temu zagadnieniu, zatytułowana *Der Patriotismus. Prolegomena zu seiner soziologischen Analyse*, autorstwa Roberta Michelsa, została opublikowana w 1929.

Przez patriotyzm najogólniej rozumie się umiłowanie ojczyzny[36]. Niezależnie od wartości, na jakie orientował się patriotyzm, uznaje się go za uniwersalny atrybut człowieka. Obecnie stał się po części określeniem wykorzystywanym przez różnych ideologów, wyciąganym z narodowego lamusa historii w przełomowych momentach dziejowych, by wzmacniać spoistość i uaktywniać dążnia zbiorowości. W propagandowych zmaganiach przez patriotyzm rozumie się gotowość poświęcenia się na rzecz politycznej społeczności. Panuje powszechne przekonanie, że najpełniejszą formą rozwoju osiągnął on w zbiorowościach mających strukturę państwową. Państwo organizuje system praw i obowiązków obywateli, które są precyzyjnie określone i mają największą wagę wśród wszystkich powinności społecznych jednostki. Francis W. Coker twierdzi, że ten rodzaj patriotyzmu osiągnął swój szczytowy punkt w greckich *polis* i w *Imperium Romanum*, by potem zaniknąć i pojawić się w zmienionej wersji w średniowieczu[37]. Ten późniejszy okres charakteryzował się dominacją zobowiązań feudalnych i eklezjastycznych nad powinnościami

---

[36] W opisach zjawisk związanych z patriotyzmem używa się często terminów, których znaczenie oddaje jakby skrajną formę umiłowania ojczyzny. Mam na myśli szowinizm i etnocentryzm. Chciałbym przytoczyć przyjęte w mojej pracy znaczenie tych nazw, by uniknąć nieporozumień związanych z brakiem definicyjnych uściśleń. Szowinizm, słowo pochodzące z języka francuskiego, oznaczał pierwotnie bezrefleksyjne uwielbienie narodowych zwycięstw militarnych. Obecnie używane jest dla określenia ślepego patriotyzmu i nacjonalizmu. Szowinizm dotyczy zachowań zbiorowych, pozwalających na mobilizację społeczności w czasie międzynarodowych kryzysów. Wzmaga on spoistość społeczności wokół symbolicznie wyrażonych emocji zbiorowych oddanych przez zwroty: „honor narodowy", „odwieczny wróg", „obrona do ostatniej kropli krwi" itp., których używa się w celu ożywienia tego uczucia za pośrednictwem propagandy. Zob. L. L. Snyder, op. cit., s. 147–150. Etnocentryzm, według twórcy tego terminu Williama G. Sumnera, wyraża się w postawie, w której „grupa własna stanowi punkt centralny, i w odniesieniu do niej są oceniani oraz szeregowani wszyscy inni ludzie [...]". Takie rozumienie etnocentryzmu podał on w pracy *Folkways*, napisanej w 1906 roku. W pierwszej części tej książki William G. Sumner pisze ponadto: „... rodzi się rozróżnienie pomiędzy nami, my–grupą lub grupą własną i wszystkimi pozostałymi, lub grupami innych, grupami obcymi. Uczestników grupy własnej cechują wzajemne stosunki pokoju, porządku, prawa, rządu i gospodarności. Ich stosunek do wszystkich ludzi spoza grupy to wojna i grabież, chyba że zmieniły to umowy [...]". Cytaty za R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 350. Przez wiele lat socjologowie traktowali prawie za pewnik sumnerowski schemat wewnętrznej–więzi–i–zewnętrznej–wrogości. Robert K. Merton zakwestionował wzorzec Sumnera i wskazał, że mogą istnieć innego typu relacje wobec grupy własnej i obcej. Zob. R. K. Merton, ibid., s. 338–351.

[37] F. W. Coker, *Patriotism*, [w:] E. R. A. Seligman (ed.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1930, s. 26–29.

wobec państwa. Zmiany zakresu pojęcia *patria* w tych bardzo ważnych dla rozwoju cywilizacji epokach można prześledzić zgodnie z sugestią historyka Ernesta H. Kantorowicza na podstawie znaczenia przypisywanego łacińskiej maksymie *pro patria mori*, która stała się istotną wartością w dziejach wielu społeczności[38].

W antycznej Grecji i Rzymie terminy *patois* lub *patria* odnosiły się pierwotnie do miasta i najbliższego otoczenia. Tylko obcy byli nazywani podobnie jak współczesne narody zgodnie z krajem, który zamieszkiwali, i tylko barbarzyńców traktowano ogólnie jako *patroptai*, podczas gdy Grecy nosili zaszczytne miano *politai*, czyli obywateli. W cesarstwie rzymskim utrata życia w walkach w Galii, Hiszpanii lub Syrii nie była utożsamiana ze śmiercią *pro patria*, lecz traktowano ją jako śmierć za *res publica Romana* — za Rzym w najogólniejszym tego słowa sensie: za jego bóstwa, cesarza i kulturę, lecz nie za terytorium, którego żołnierz bronił. Chrześcijaństwo spowodowało znaczne przewartościowanie poglądów dotyczących śmierci za ojczyznę (*pro patria* lub *res publica*). Przede wszystkim przestała ona być aktem religijnym lub quasi–religijnym. Chrześcijanin, zgodnie z nauką Ojców Kościoła, stał się obywatelem państwa nie z tego świata. Męczeństwo świętych było nieporównywalne z odejściem z tego świata zwykłych śmiertelników, ponieważ tylko ci pierwsi stwarzali podwaliny nowej, prawdziwej ojczyzny, a powrót do niej powinien stać się pragnieniem każdego chrześcijanina. Niebiosa stały się ojczyzną chrześcijan. Polityczne znaczenie słowa *patria* ograniczało się wyłącznie do miasta lub rodzinnej wioski człowieka. W tym okresie heroiczne poświęcenie życia rycerzy wypływało przede wszystkim z rozumianych bardzo szeroko indywidualistycznych zobowiązań feudalnych między panem a wasalem.

Zmiany w rozumieniu pojęcia *patria* zaznaczyły się w XII i XIII wieku. Polegały one na powrocie do klasycznych, emocjonalnych wartości, lecz również były oparte na przekonaniu, że ojczyzna może przekroczyć starożytne granice państwa–miasta i odnosić się do królestwa lub korony jako widocznego znaku terytorialnej jedności. Dobrą ilustracją tego procesu stanowią terminologie stosowane w systemie podatkowym. Stary zwrot *pro defensione (necessite) regni* został zastąpiony pod koniec XIII w. we Francji określeniem *ad defensionam natalis patriae*. W okresie tym wzrasta rola organicznych doktryn dotyczących nie tylko Kościoła, ale także społeczeństwa. Wywodzą się one z Pierwszego Listu Św. Pawła do Koryntian. Doktryna traktująca Kościół jako *corpus Christi* została uzupełniona terminem *corpus misticum* i otrzymała rangę dogmatu[39]. Organicystyczne teorie zostały również wykorzystane przez świeckie państwa dążące do quasi–religijnej legitymizacji swoich struktur. Zarówno w Anglii jak i we Francji zaczęto używać zwrotów *corpus misticum* i *corpus politicum* bez wyraźnego rozgraniczenia dla określenia ludu lub państwa. Ciało mistyczne oznaczało wówczas każdą społeczność, niezależnie od jej wielkości. Arystotelesowska filozofia społeczeństwa, traktująca je jako *corpus morale et politicum*, przypieczętowała niejako synonimiczne znaczenie użytych przez głowy państwa i Kościoła pojęć. Konsekwencją był fakt, że *corpus misticum* można było utożsamić z *corpus morale et politicum* zbiorowości, a dalej z narodem i ojczyzną. Śmierć *pro patria* odzyskała w ten sposób swoje religijne znaczenie. Humanizm zmienił akcenty w starożytnej maksymie, podkreślając przede wszystkim służbę dla świeckiego *corpus misticum* państwa. Śmierć poniesiona w jego obronie uzyskała tę samą wartość, co śmierć świętego męczennika. Dalsza transpozycja idei *corpus misticum* dokonała się w rozszerzeniu znaczenia z państwa na naród — poświęcenie życia jednostki miało służyć sprawie narodowej.

---

[38] Przytoczone poniżej przykłady znaczenia maksymy *Dulce et decorum est pro patria mori* pochodzą z artykułu Ernesta H. Kantorowicza. Zob. E. H. Kantorowicz, *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*, «American Historical Review», 1951 nr 3, s. 472–492.

[39] Uzupełnienia tego dokonał papież Bonifacy VIII w bulli *Unam sanctum*, traktując Kościół jako *unam corpus mysticum cuius caput Christus*. Ibid., s. 485.

W tej pracy nie stosuję szeroko rozpowszechnionego w potocznej praktyce językowej przeciwstawienia patriotyzmu i nacjonalizmu jako dwóch określeń wzbudzających powszechne emocje o przeciwnym znaku. Zgodnie z przyjętym w codziennym użyciu rozumieniem patriotyzm prawie zawsze jest zabarwiony dodatnio, podczas gdy nacjonalizm kojarzy się najczęściej z cechami ujemnymi. Dystynkcje te stosowane są również przez niektórych naukowców, którzy badają ideologie narodowe. Johan Huizinga rozpoczyna swój esej *Patriotyzm i nacjonalizm w dziejach Europy* następującą diagnozą dotyczącą współczesności: „W złowrogich czasach dzisiejszych istnieją dwie siły, które — w złej i dobrej sprawie — szarpią organizm świata, jak gorączka. Jedną z nich jest patriotyzm: wola utrzymania i obrony tego, co własne i drogie, wola, która jest obecna wszędzie i ciągle poddawana najsurowszej próbie, w gwałtownej walce i cierpliwej służbie. Drugą siłą jest nacjonalizm: potężny pęd do panowania, chęć, by własny naród, własne państwo utwierdziło się ponad innymi, kosztem innych"[40]. Historyk ten wskazuje na subiektywny wymiar patriotyzmu w porównaniu z obiektywnie uchwytną postawą, jaką jego zdaniem jest nacjonalizm, i podkreśla, że determinowały one życie społeczeństw od najdawniejszych czasów. W ciągu dziejów dokonało się, zdaniem Huizingi, ograniczenie treści tych pojęć, ale zawsze pozostawały „prymitywnymi instynktami człowieka" opartymi na przywiązaniu, lojalności oraz solidarności grupowej[41].

Nie podzielam tutaj stanowiska Johana Huizingi, który w swoim eseju stara się dostarczyć argumentów popierających tezę o istnieniu w przeszłości „ekwiwalentów patriotyzmu i nacjonalizmu" i o niezmienności podstawowej istoty tych zjawisk na przestrzeni dziejów starego kontynentu. Uważam, że wnioski płynące chociażby z analizy pojęcia *patria*, dokonanej przez Ernsta H. Kantorowicza, falsyfikują tezę przyjętą przez autora książek *Jesień średniowiecza* i *Homo ludens*. Terminy: patriotyzm i nacjonalizm traktuję jako neutralne znaczeniowo. Mówiąc bardzo ogólnie, pierwszy z nich opisuje sentyment wobec ojczyzny, a drugi — relację wobec ruchu ideologicznego stawiającego sobie za cel sprawy narodowe. Patriotyzm można uważać w pewnym sensie za odwieczną cechę ludzkich społeczeństw. W formie przywiązania do obszaru, a w skrajnym przypadku w postaci obrony terytorium uznanego za własność grupową występował on w przeszłości i obecnie, w zbiorowościach o różnych typach rozwoju cywilizacyjnego i w cywilizacji zachodniej. Nacjonalizm, zgodnie z przyjętą tu definicją[42], jest zjawiskiem powstałym stosunkowo niedawno, bo w końcu XVIII wieku.

Karl W. Deutsch w książce *Nationalism and Social Comunication* podaje trafne rozróżnienie odmiennej treści rozpatrywanych nazw[43]. Patriotyzm oparty jest według Deutscha na gotowości obrony interesów ludzi pochodzących z tej samej ojczyzny. Uznać go można za typową cechę wszystkich członków grupy etnicznej, uzależnioną od ich kulturowych kompetencji. Podstawową determinantą tego sentymentu jest zasiedziałość. Z kolei głównym celem nacjonalizmu jest dążenie do ochrony interesów wszystkich osób tworzących naród. Naród traktuje Deutsch jako grupę o wspólnej kulturze, czyli o „uzupełniających się nawykach komunikacji wewnętrznej" (*complementary habits of communication*)[44]. Nacjonalizm dotyczy wszystkich jednostek należących do danej grupy etnicznej, które zmieszkują ten sam kraj. Powstaje on z awersji do grup, które uważa się za obce. Społeczno–ekonomiczne ożywienie, trwające w Europie od umocnienia się merkantylizmu

---

[40] J. Huizinga, op. cit., s. 692.

[41] Ibid., s. 693 i 738.

[42] Chciałbym przypomnieć, że nacjonalizm traktuję (za A. D. Smithem) za ruch ideologiczny zmierzający do uzyskania i utrzymania samorządności, kierowany przez grupę, której członkowie sądzą, że tworzą naród. Zob. cz. II, rozdz. 2. Nacjonalizm.

[43] K. W. Deutsch, *Nationalism and Social Comunication*, Cambridge–Massachusets–London 1953, s. 288.

[44] Ibid.

do połowy XIX w., przyczyniło się — jak twierdzi Deutsch — do zastąpienia patriotyzmu przez nacjonalizm.

Rozdział 5. Wymiary postaw patriotycznych

Jednym z podstawowych problemów badawczych tej rozprawy są postawy patriotyczne społeczności czeskiej w Zelowie. W literaturze poświęconej socjologii narodu termin „postawy patriotyczne" zastosował w empirycznych analizach Stanisław Ossowski. Zdaje się on używać tego terminu zamiennie ze słowem „patriotyzm", na co wskazują chociażby fragmenty pochodzące z eseju *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, w którym Ossowski pisze: „Ponieważ patriotyzm tego rodzaju polega na osobistym stosunku jednostki do środowiska, nazwiemy obszar, który tu wchodzi w grę, prywatną ojczyzną, przeciwstawiając ją szerszemu zazwyczaj i bardziej zdeterminowanemu obszarowi ojczyzny ideologicznej"[45]. W tym samym tekście, nieco dalelej, stwierdza on: „Przy analizie postaw patriotycznych można rozróżniać więź ideologiczną i więź nawykową. Więź nawykowa łączyła Władysława Mickiewicza (syna Adama) z krajem nad Sekwaną i Loarą, a więź ideologiczna — z krajem nad Wisłą. Więź nawykowa łączyła galicjanina sprzed 1918 r. z Wiedniem, a więź ideologiczna z Warszawą"[46]. Dla Ossowskiego zakres ojczyzny prywatnej i ideologicznej jest wyznaczony odpowiednio przez więź nawykową i więź ideologiczną, ale więzi te nie ograniczają się wyłącznie do terytorium, ponieważ obejmują również relacje wobec systemów kulturowych. Swoje rozważania na temat „dwojakiego patriotyzmu" podsumowuje następującą uwagą: „Oczywiście, ta dwoistość dotyczyć może nie tylko kraju, ale również obyczajów i wszelkich wartości kulturalnych. Uczuciowe związki w tych sprawach mogą się równie dobrze kształtować na podłożu nawyków obcowania jak na podłożu ideologii, przy czym więź nawykowa może stać się źródłem nowej więzi ideologicznej. Nawykowa więź przodków np. bywa podstawą ideologicznej więzi potomków"[47].

Wzajemne relacje między ojczyzną prywatną i ideologiczną, które dotyczą najprawdopodobniej zbiorowości istniejących w czasach starożytnych (np. greckiego *polis*), oddaje hipotetyczny sąd sformułowany przez Ossowskiego. W swoim eseju pisze on: „W małych zbiorowościach dwa zanalizowane przez nas pojęcia [...] mogły mieć ten sam odpowiednik terytorialny: toż samo terytorium pełniło wówczas i jedną, i drugą funkcję w stosunku do wszystkich patriotów tej zbiorowości"[48]. Moje badania mogą dostarczyć danych empirycznych pozwalających na sprawdzenie tej tezy na przykładzie mniejszości etnicznej, która tworzyła przez dłuższy okres zwartą społeczność terytorialną[49]. Korzystając z propozycji teoretycznych Ossowskiego chcę wyodrębnić główne wymiary postaw patriotycznych, na których będzie się koncentrował szeroko rozumiany system wartości kulturo-

[45] S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, [w:] *Dzieła*, t. 3, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 210. Terminy wprowadzone prze Ossowskiego mają swój pierwowzór w niemieckich zwrotach *Heimatsgefühl* i *Liebe zum Vaterland*. W rozważaniach Fryderyka Nietszchego znajdujemy filozoficzne odpowiedniki tych określeń w postaci *Nächstenliebe*, które obejmują uczucie jednostki wobec najbliższej rodziny i lokalnego terytorium. Wszelkie sentymenty wykraczające poza wymiar lokalny nazywane są *Fernstenliebe*. Na typologię zawartą u Fryderyka Nietzschego w *Tako rzecze Zaratustra* zwrócił uwagę po raz pierwszy Heinrich Gomperez w książce *Kritik des Hedonismus*, wydanej w 1898 roku w Stuttgarcie, a potem powoływali się na nietzscheańskie rozróżnienie Robert Michels i Hans Kohn. Zob. R. Michels, op. cit., s. 88; H. Kohn, op. cit., s. 9.

[46] Ibid., s. 211.

[47] Ibid., s. 212.

[48] Ibid., s. 217.

[49] Tezę taką stawia również Robert Michels. W książce *Der Patriotismus* zauważa: „Przy małej mobilności dochodzi do intensyfikacji i skupienia uczuć; *Heimatsliebe* zastępuje *Vaterlandsliebe*, która może się rozciągnąć się w przypadku mniejszości co najwyżej do jej granic terytorialnych dzięki abstrakcji i fantazji". Zob. R. Michels, op. cit., s. 89–90.

wych badanej grupy etnicznej. W mojej monografii odnoszą się one przede wszystkim do grupy etnicznej złożonej z przedstawicieli społeczności czeskiej w Zelowie, ale można przypuszczać, że patriotyzm członków wielu europejskich mniejszości etnicznych będzie skupiał się wokół tych samych bądź zbliżonych demensji patriotyzmu.

W pracy tej stawiam tezę, że podstawy wymiaru postaw patriotycznych społeczności czeskiej w Zelowie wyznaczone są przez stosunek przedstawicieli grupy etnicznej do: [1] religii, [2] języka, [3] ziemi ojców i ziemi narodu, [4] zwyczajów i obyczajów, które przez członków społeczności zostały uznane za własność grupową.

Religia

Większość definicji zjawisk religijnych ma wspólną cechę, którą jest przeciwstawienie *sacrum* (świętości) i życia religijnego — *profanum* (świeckości) i życiu świeckimu[50]. Warunkiem zrozumienia zjawiska religijnego jest rozpatrywanie go w ramach historii. Mircea Eliade pisze: „*Sacrum* objawia się w pewnej sytuacji historycznej. Najbardziej osobiste i transcendentalne przeżycia mistyczne noszą zawsze piętno danego momentu historycznego"[51]. Wszelkie przeżycia religijne, szczególnie ze względu na treść oraz zewnętrzny wyraz, mają również powszechną, uniwersalną wartość. Dlatego hierofanie, czyli obiektywizacje zjawisk religijnych w różnych formach (obrzędów, symboli, postaci boskich), zawierają pierwiastki uniwersalistyczne oraz te, które są bądź historyczne, bądź ograniczone swym występowaniem tylko do jednej kultury lokalnej.

W oparciu o podstawowe terminy analiz fenomenu zjawiska religijnego dokonanych przez Rudolfa Otto i Mircea Eliadego, Peter L. Berger sformułował definicję religii, którą zamierzam przyjąć w swojej pracy. Według niego religia jest przedsięwzięciem człowieka zmierzającego do tworzenia świętej rzeczywistości kosmicznej[52]. To, co święte, oznacza dla Bergera pewną siłę boską wywołującą strach, której człowiek doświadcza jako inną istotę, związaną z nim zarazem, i o której człowiek jest przekonany, że przebywa w konkretnych przedmiotach doświadczenia. Zgodnie z tą perspektywą wszystkie zjawiska, których nie można traktować jako świętych, należą do porządku świeckiego. Podział na sferę *sacrum* i *profanum* traktuję jako dyrektywę metodologiczną socjologicznych analiz zjawisk religijnych i zamierzam zastosować w studium zelowskiego przypadku. Na poziomie znaczeń podstawowych ład społeczny — *nomos* — powiązany jest ściśle z porządkiem kosmicznym (świętą rzeczywistością kosmiczną), który z kolei przeciwstawia się chaosowi. Stanem przeciwnym do ładu społecznego, występującym w strukturze społecznej, jest *anomia*[53].

Porządek kosmiczny mający cechy świętości jest tylko jedną z możliwych konstrukcji ludzkich działań. We współczesnym świecie występują coraz częściej mikrokosmosy pozbawione cech boskich. Do najbardziej znanych tego typu tworów człowieka należą współczesne nauki przyrodnicze. Biorąc pod uwagę historię ludzkości, należy zauważyć, że większość mikroświatów stworzonych przez człowieka ma cechy boskości[54].

Zgodnie z tym stanowiskiem religia odgrywa podstawową rolę w tworzeniu uniwersum znaczeń przez jednostkę. Dzięki niej dokonuje się eksternalizacja, czyli autokreacja

[50] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 7. Analiza relacji *sacrum–profanum*, zaliczana do klasyki socjologii, a oparta na definicji religii innej od przyjętej w tej książce, została przeprowadzona przez Emila Durkheima w *Les formes élementaires de la vie religieuse*. Zob. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.

[51] Ibid., s. 8–9.

[52] P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1988, s. 26.

[53] P. L. Berger wyprowadza znaczenie terminu *nomos* przez przeciwstawienie go durkheimowskiemu pojęciu *anomia*. Ibid., s. 20.

[54] Mircea Eliade twierdzi, że: „Dany świat można zrozumieć tak dalece jako «świat», jako «kosmos», jak dalece przedstawia się jako świat święty". M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957, s. 38. Cyt. za ibid., s. 28.

człowieka tak daleko poza uchwytne dla niego sfery rzeczywistości, że ulega on wpływom własnych projekcji. Drugim ważnym momentem związku między człowiekiem–wytwórcą a światem społecznym, w którym religia odgrywa podstawową rolę, jest obiektywizacja. Sfera *sacrum* uprawomocnia istniejący porządek instytucjonalny, integrując różne poziomy znaczeń i ujmując ten porządek jako symboliczną całość[55]. Wreszcie ostatnim, trzecim momentem dialektycznego procesu jest internalizacja, która polega na przyswojeniu przez jednostkę zobiektywizowanego świata w toku socjalizacji[56].

Postawy patriotyczne wielu zbiorowości skupiają się na wartościach religijnych. Jest to cechą charakterystyczną społeczności, które wytworzyły system wierzeń zawierający przesłanie o przekazaniu tajemnicy *sacrum* wybranym jednostkom czy grupom. Do najbardziej znanych religii zawierających to przesłanie należy judaizm, który tradycyjnie nie uważał się za religię, lecz raczej „za zbiór nauk i przykazań, będących owocem Przymierza Boga z Izraelem"[57]. Ale nawet religie o uniwersalistycznym charakterze nie są pozbawione akcentów wskazujących na specyficzne uprzywilejowanie ludzi, do których jest adresowane przesłanie Boga, którzy w ten sposób zostali obdarzeni jego łaską i wyróżnieni z mas ludów zamieszkujących ziemię. W chrześcijaństwie wprost podkreśla się „Nowe Przymierze", które Bóg zawarł z ludźmi, przypieczętowane męczeńską śmiercią Syna Bożego. Dzięki temu zostało odnowione przymierze zawarte wcześniej tylko z narodem żydowskim.

Patrząc na dzieje chrześcijaństwa, zwłaszcza zachodniego, i upraszczając pojawiające się kompleksy zjawisk, wyodrębnić można przejawianie się w historii dwóch silnych tendencji: pierwszej, zmierzającej do unifikacji doktryn wokół wspólnej nauki Kościoła, którego głową jest biskup Rzymu, uprawniony do rozstrzygania najważniejszych spraw w kwestii wiary, oraz drugiej, przejawiającej się w specyfice przeżywania religii w poszczególnych zbiorowościach terytorialnych należących do *christianitas*. Ta swoista siła odśrodkowa, która doprowadzała czasami do zachwiania całego systemu wierzeń, kształtowała się na bazie specyfiki kulturowej zbiorowości należących do świata chrześcijańskiego. W wyniku procesu uzgadniania znaczeń na poziomie makrosocjologicznym konstruowano idee zakorzenione później mocno w świadomości narodowej, które podkreślały szczególną religijno–patriotyczną misję narodu, znajdujące obiektywizacje m.in. w hasłach typu „Polska — przedmurzem chrześcijaństwa" czy czasami nawet akcentujące święty charakter wierzeń i ojczyzny, jak to miało miejsce w zwrotach „Swiataja Rus', Swiatyje Prawosławije". Te dwa silnie emocjonalnie zabarwione wyrażenia propagujące idee narodowe stały się elementami ideologii polskiego mesjanizmu i rosyjskiego panslawizmu.

Systemy wierzeń odgrywają znaczącą rolę w kształtowaniu się zróżnicowanych postaw patriotycznych nie tylko w zbiorowościach narodowych nie dotkniętych podziałami wypływającymi z XVII–wiecznej zasady *cuius regio eius religio*. W wielu przypadkach, w mniejszych skupiskach ludzi o charakterze społeczności lokalnej religia pozwala na tworzenie specyficznej kulturalnej tożsamości.

Język

Proces internalizacji języka w badanej mniejszości zamierzam przedstawić na przykładzie socjalizacji pierwotnej i wtórnej. W trakcie socjalizacji w Zelowie następuje nadbudowanie się drugiego języka (języka polskiego) na rzeczywistość języka ojczystego grupy etnicznej („zelowski").

Ferdinand de Saussure w klasycznym dziele, które uważa się za początek współczesnej lingwistyki, zatytułowanym *Kurs językoznawstwa ogólnego*, oddzielił język (*langue*)

[55] P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 150–166.
[56] Ibid. s. 106.
[57] A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, s. 15.

od zdolności mowy (*faculté de langage*) i mówienia (*parole*)[58]. W podejściu synchronicznym, którego prekursorem był de Saussure, „język" może oznaczać pojedynczą normę językową i grupę norm pokrewnych. Uwzględniając zaś diachroniczną perspektywę, „język" może oznaczać albo język ogólny na drodze rozpadu, albo język ogólny powstały na drodze unifikacji[59]. Gdy weźmiemy pod uwagę aspekty synchroniczny i diachroniczny, wtedy „dialekt" to każda z norm pokrewnych „języka", który z historycznego punktu widzenia jest rezultatem procesów różnicowania i ujednolicania. Inaczej mówiąc, dialekt jest językiem słabo rozwiniętym albo upośledzonym, który nie został rozwinięty w „język standardowy"[60].

Etnolingwista Dell Hymes zwraca uwagę na fakt, że w pojęciu „języka" mieszczą się wymiary: pochodzenia, wzajemnej zrozumiałości i funkcjonalnej roli. „Pierwszy z nich stanowi kryterium pozwalające na wyróżnienie dialektów, czyli takich form mowy, które charakteryzują się podobną lub identyczną historyczną genealogią. Według następnego można klasyfikować społeczeństwa językowe jako tożsame lub różniące się wzajemnie. Ostatni wreszcie stanowi kryterium, bardzo istotne w przypadku analizowanej w tej pracy społeczności, pozwalające zaliczyć jakąś formę mowy jako język społeczności, ponieważ jest ona podstawowym narzędziem interakcji, czyli «gwarą»"[61].

Zmagania w obronie prawa do posługiwania się własną mową kojarzyły się prawie zawsze z walką o suwerenność grupy i wysuwane były na pierwszy plan w grupie postulatów podnoszonych przez uciskane społeczności. Proces ten można było obserwować w Związku Radzieckim. Scenariusz wydarzeń składający się na niepodległościowe dążenia narodów wchodzących w skład tego państwa obejmował na początku żądania przyznania swobód kulturalnych wraz z prawem nadania oficjalnego statusu językowi, którym posługiwała się większość mieszkańców, a potem dopiero przedstawiano postulaty dotyczące swobód religijnych. Na samym końcu żądania koncentrowały się na administracyjno–ekonomicznej suwerenności terytorialnej. W przypadku wschodniego mocarstwa kolejność roszczeń stawianych wobec centrum wypływała również w dużym stopniu z ograniczeń, z jakimi musiały się liczyć elity patriotyczne narodów dążących do pełnej suwerenności do momentu zwycięstwa demokratycznego obozu reform w Rosji nad zwolennikami zachowania dawnego układu władzy w sierpniu 1991 roku, jednak należy zwrócić uwagę na istotne znaczenie haseł domagających się statusu prawnego dla języka ojczystego, które wyrażały i utwierdzały poczucie tożsamości kulturowej mniejszości tego imperium.

Ziemia ojców i ziemia narodu

Kolejny omawiany tu wymiar postaw patriotycznych nawiązuje wprost do stosunku jednostki do terytorium, który pozwala na wyróżnienie ojczyzny prywatnej i ojczyzny ideologicznej. Zgodnie z sugestią Ossowskiego terminom tym przypisuję znaczenie wąskie, ograniczające ich zakres wyłącznie od ziemi rodzinnych stron, oraz znaczenie szersze, polegające na odniesieniu ich do wszelkich wartości kulturowych grupy. W tej części pracy zajmę się wyłącznie węższym znaczeniem dwoistego charakteru słowa ojczyzna.

---

[58] W materiałach rękopiśmienniczych Ferdinanda de Saussure'a znajdujemy następujące fragmenty zawierające definicje tych terminów: „Zatem język (*langue*) jest zbiorem niezbędnych konwencji, przyjętych przez społeczność po to, ażeby umożliwić posługiwanie się zdolnością mowy przez jednostki. Zdolność mowy (*faculté du langage*) jest czymś różnym od języka, ale czymś, co się bez języka nie może realizować. Przez mówienie (*parole*) rozumie się akt jednostki realizującej swoją zdolność mowy za pomocą konwencji społecznej, którą jest język". F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1991, s. 40.

[59] E. Haugen, *Dialekt, język, naród*, [w:] red. M. Głowiński, *Język i społeczeństwo*, Warszawa 1980, s. 171–172.

[60] Ibid., s. 178.

[61] K. Łęcki, J. Wódz, K. Wódz, P. Wróblewski, *Świat społeczny Ślązaków. Rekonstrukcja treści świadomości potocznej*, Katowice 1992, s. 29.

Określenie „patriotyzm lokalny" stosuje się często, by wyrazić przywiązanie do najbliższego otoczenia jednostki. W języku włoskim odpowiednikiem tego zwrotu jest słowo wskazujące już na cechy krajobrazu — *campanilismo*. Dzwonnica kościelna (*campanile*) charakterystyczna dla pejzażu włoskich miasteczek i miast, które w średniowieczu prowadziły niezliczone wojny, oznajmiała radość zwycięstwa lub sygnalizowała grożące miastu niebezpieczeństwa.

Skrajne zaakcentowanie cech dodatnich, przemilczanie ujemnych, pojawia się najczęściej w tego typu patriotycznych hiperidealizacjach. Strony rodzinne stają się „rajem utraconym". Tym tonem nasycona jest nie tylko poezja tworzona przez „proroków nacjonalizmu" w XIX w., ale przebrzmiewa on we wspomnieniach mężów stanu, którzy byli znani ze swojej chłodnej, powściągliwej postawy. Napoleon przebywający na zesłaniu najczęściej wspominał Korsykę, a nie Paryż, który zapewnił mu sławę. Ubogą rodzinną wyspę charakteryzował następującymi słowami: „Nigdzie nie żyje się lepiej, nigdzie powietrze nie ma tylu balsamicznych właściwości, co tam"[62]. Tęsknota za patrią przybiera szczególnie konkretną postać. Na przykład w twórczości Czesława Miłosza przejawia się ona w prawie fotograficznym oddaniu szczegółów rodzinnego krajobrazu.

Postawa członków grupy wobec ziemi narodu może być oparta na hiperidealizacjach, zwłaszcza w przypadku braku więzi jednostki o charakterze bezpośrednich styczności (lub styczności bardzo sporadycznych) z terytorium narodowym. W skali masowej sytuacja taka ma miejsce chociażby w przypadku grup etnicznych o charakterze mniejszości, które zamieszkują enklawę położoną daleko od ziem będących tradycyjnie we władaniu wspólnoty narodowej. Biorąc pod uwagę historię grupy można powiedzieć, że społeczność czeska od początków osadnictwa czeskiego na ziemiach polskich w 2 poł. XVIII w. znalazła się w dość dużym oddaleniu przestrzennym od terytorium narodowego, co prawdopodobnie mogło spowodować znaczny stopień idealizacji w stosunku do ziemi narodu.

Zwyczaje i obyczaje

Ostatnim, czwartym wymiarem postaw patriotycznych są zwyczaje i obyczaje, które niekiedy opisuje się przy pomocy terminów *folkways* i *mores*, używanych przez Williama G. Sumnera[63]. Chciałbym w swojej pracy odejść od szerokiego znaczenia, jakie Sumner przypisywał *folkways*, i ograniczyć zakres tego terminu — podobnie robi się to we współczesnej socjologii — do warstwy zwyczajowej, czyli do tego, co tworzy w najogólniejszym historycznym sensie wyróżnik kulturowy właściwy tożsamości grupy[64]. Obyczaje obwarowane są sankcjami społecznymi. Ich normatywny wymiar pochodzi z systemu wierzeń lub światopoglądu. W społeczeństwach plemiennych obyczaj powiązany jest ściśle z mitologią. Powiązania obyczaju z systemami światopoglądowymi (magicznym, religijnym, świeckim) pozwalają wyróżnić obyczaje magiczne, religijne i świeckie[65]. Obyczaj może stać się zwyczajem, jeżeli wystąpi zanik powiązań między obyczajem a wierzeniami czy

---

[62] L. Casas, *Memorial de Saint–Helene*, t. III, s. 288. Cyt. za R. Michels, *Der Patriotismus*, München–Leipzig 1929, s. 57.

[63] *Folkways* to rutynowe czynności zaspokajające podstawowe potrzeby człowieka będącego członkiem grupy społecznej, które zapewniają bezpieczeństwo i stabilność. Stają się one środkami społecznego dostosowania się do warunków życia. Pokazują dążność do uniformizacji życia, wyłaniając powszechnie przyjmowane wzory. Niektóre *folkways* stają się obyczajami (*mores*). Przez *mores* W. G. Sumner rozumiał nawyki i tradycje zachowania, które są uznane za prowadzące do pożądanego społecznie stanu. Nakładają one na jednostki przymus dostosowania się do ich treści. Osoby łamiące *folkways* spotykają się z dezaprobatą, natomiast za przekraczanie *mores* spotyka je kara. Mimo swego konserwatywnego charakteru *folkways* i *mores* zmieniają się, kiedy jednostka dokonuje drobnych przesunięć w ich interpretacji. Ten proces ewolucji dokonuje się nawet w najbardziej tradycyjnych społeczeństwach. Zob. K. Kwaśniewski, *Folkways*, [w:] red. Z. Staszczak, *Słownik etnologiczny*, Warszawa–Poznań 1987, s. 132–133.

[64] Ibid., s. 133.

[65] J. Grad, *Obyczaj*, [w:] red. Z. Staszczak, op. cit., s. 264.

mitami. Sumnerowskie terminy *folkways* i *mores* zostały wykorzystane przez wielu badaczy w opisie specyfiki kulturowej grup społecznych. Warta przytoczenia wydaje się tu być uwaga Edwarda Sapira, który wskazywał, że „termin «mores» najlepiej jest rezerwować dla takich obyczajów (*customs*), które wyraźnie związane są z ostrym poczuciem godziwości lub niegodziwości danych postępków. «Mores» jakiejś społeczności stanowią jej niesformułowaną etykę, tak jak ją widzimy w działaniu"[66].

Zwyczaje traktuję jako elementy należące do ethosu grupy, nie będące przedmiotem refleksji jej członków, w odróżnieniu od obyczajów, które jako uświadomione części dziedzictwa kulturowego grupy mogą być łatwiej modyfikowane. Zwyczaje i obyczaje wchodzą w skład systemu wartości grupy. Pierwsze z nich tworzą szeroką bazę tego systemu, którego przestrzennym przedstawieniem jest piramida, a drugie stanowią jej górną część, natomiast wierzchołek modelu wyznaczony jest przez zasady pierwsze, określające kulturę zbiorowości.

Poszukując wymiarów postaw patriotycznych ustaliłem, że należą do nich głównie przekonania jednostki związane z religią, językiem, ziemią ojczystą i ziemią narodu oraz ze zwyczajami i obyczajami. Celowo wyodrębniłem religię ze sfery zwyczajów i obyczajów, ponieważ traktuję ją jako system, który odgrywa decydującą, nadrzędną rolę w organizacji doświadczenia jednostki i społeczności.

Rozdział 6. Mitologia etniczna

Zbiorowości ludzkie różnią się wyraźnie przeżywaniem podstawowych dymensji czasowych życia: przeszłości, teraźniejszości, przyszłości. Biorąc pod uwagę grupy etniczne, nostalgia dotycząca tradycji zbiorowej wpływa bezpośrednio na kształtowanie się uczuć patriotycznych członków grupy. Fakt ten dostrzeżony został już przez Giambattistę Vico, który w swoim dziele *Nauka nowa* pisał o skłonnościach narodów do poszukiwania swych korzeni oraz do wykazania, że są one starsze niż inne zbiorowości etniczne[67]. Proces ten pozwala na rekonstrukcję dziejów, a jego wynikiem jest najczęściej zbiór alternatywnych interpretacji przeszłości w ramach historycznej konfiguracjii umożliwiającej porównywanie wydarzeń[68]. Interpretacje owe pozostają produktem patriotycznych elit posługujących się kryterium dydaktycznym i dramatycznym w rekonstrukcji czasów przeszłych. Historia społeczności jest traktowana jako naturalny stan jej organicznego rozwoju, zgodnie z podlegającymi racjonalizacji prawami ewolucji. Dodatkowo wykazuje się spójność wydarzeń dotyczących życia grupowego i ich różnorodne bogactwo. Na dramat dziejowy, który opisuje zreinterpretowane losy społeczności, nałożone jest *fatum* określające nieuchronność biegu wydarzeń. Forma dramatu nie ma struktury zamkniętej, ponieważ zawiera wskazania dotyczące przyszłości, będące moralnym przesłaniem, które wypływa z dotychczasowych dziejów.

Lokalizacja społeczności na terenie traktowanym jako jej odwieczna własność grupowa odbywa się za pośrednictwem krajobrazu i historii przekazanej w podaniu o złotym wieku. Legenda o „złotym wieku" ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze, odnosi się do okresu, w którym została założona zbiorowość żyjąca wówczas zgodnie z boskimi prawami; po drugie — dotyczy czasów największej jej świetności, potęgi terytorialnej, politycznej, cywilizacyjnej. Znaczenia te — w niektórych przypadkach — mogą się pokrywać.

---

[66] E. Sapir, *Custom*, [w:] red. E. F. Borgatta, H. J. Meyer, *Sociological Theory*. Cyt. za J. Grad, *Obyczaj*, [w:] ibid., s. 265.

[67] G. Vico, *Nauka nowa*, Warszawa 1966, s. 112.

[68] A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, s. 178.

Cechą podstawową etnicznej mitologii — opisaną dokładnie przez A. D. Smitha — jest zawarta w niej idea linearnego rozwoju[69]. Zgodnie z tą powszechnie ujawniającą się zasadą istnienie wspólnoty uważa się za rzecz naturalną. Rozwija się ona od momentu swoich narodzin, przeżywa dojrzewanie, upadek i powtórne narodziny. Mimo wszystko jest to rozwój raczej linearny niż cykliczny, ponieważ okres katastrofy postrzegany jest jako nienaturalny, powstały na skutek zdrady lub ingerencji zewnętrznej. Mity oddziałują bardzo silnie na całą społeczność, nie wyłączając naukowców, którzy profesjonalnie zajmują się historią danej zbiorowości. W narodowej mitologii można wyodrębnić serię motywów, które zawierają: 1. mit o czasie (okresie) powstania, tj. kiedy społeczność się narodziła; 2. mit o miejscu powstania, tj. gdzie społeczność się narodziła; 3. mit o przodkach, tj. od kogo pochodzi; 4. mit o migracji, tj. dokąd wywędrowała; 5. mit o wyzwoleniu, tj. jak uzyskała niepodlgłość; 6. mit o złotym wieku, tj. jak powstała jej potęga; 7. mit o upadku, tj. jak społeczność została zdradzona i podbita; 8. mit o powtórnym narodzeniu, tj. jak powinna odbudować swoją dawną świetność[70].

Praktycznie wszystkie z tych motywów, z wyjątkiem drugiego, wymagają interwencji ponadnaturalnych sił lub obecności bohaterów o cechach herosów. Historia wspólnoty ujęta jest w ramy współdziałania herosów i ludzi. Członkowie grupy etnicznej uważają bohatera za patriotyczno–narodową wartość, z której czerpią wzorce przy określaniu znaczących innych (*significant others*). Na scenie dziejów społeczności pojawiają się bohaterowie nagle i niekiedy zostają z czasem zapomniani i wepchnięci do narodowego lamusa historii. Postać Wilhelma Tella stała się popularna w Szwajcarii pod koniec XVIII wieku. Została ona rozpropagowana przez pisarzy, malarzy i kompozytorów okresu Burzy i Naporu, chociaż już powstańcy chłopscy w XVII w. powoływali się na jego imię. Później Wilhelm Tell został przypisany do okresu walk Szwajcarów przeciw Habsburgom. Dzisiaj legenda ta jest niezrozumiała poza obszarem alpejskim. Na początku XX w. wśród narodów europejskich pojawiła się wysoce zdezindywidualizowana forma czci bohatera–patrioty w postaci kultu nieznanego żołnierza.

Opisując rolę mitów etnicznych Ossowski dzieli mity o wspólnym pochodzeniu na genealogiczne i rasowe[71]. W jego socjologii narodu rozumienie tego pierwszego rodzaju interpretacji dziejów pokrywa się ze znaczeniem, jakie nadawał Smith swoim *myths of ethnic orgins and descent*. Ossowski podkreśla, że ten typ opowieści o zamierzchłej przeszłości grupy stracił na znaczeniu w okresie, w którym przeprowadzał on badania; były to lata 1933–1938. Szczególną rolę odgrywały wówczas mity rasowe, odwołujące się do bezimiennych przodków. Zakładały one (lub głosiły) wiarę w odrębność krwi członków grupy etnicznej i skonstruowane zostały przez osoby wykorzystujące terminologię naukową. Nowoczesny mit rasowy przyjmuje formę naukowej hipotezy, szukającej podbudowy w badaniach antropologicznych, które służą tutaj uprawomocnieniu wiary w wyższość jednej grupy nad innymi. Używanie terminów wywodzących się z nauk o człowieku wzmacnia wiarygodność tych opowieści u odbiorców. Do najbardziej znanych mitów rasowych należy mit nordycki, będący częścią teorii „o nierówności ras ludzkich" Artura hr. Gobineau, zaadoptowany później przez ideologię nazistowską. Obecnie teorie wykazujące wyższość jakiejś rasy traktowane są bardzo sceptycznie przez społeczeństwa pamiętające o okropnościach, jakie pociągnęła za sobą II wojna światowa. Z drugiej jednak strony silna jest jeszcze skłonność do wyciągania wniosków o wspólnym pochodzeniu (krwi) na podstawie przypisywanych potocznie podobieństw języka, religii lub tradycji politycznej.

Grupa etniczna ma w pamięci społecznej[72] mity o różnej treści wyjaśniające jej pochodzenie i może ona odwoływać się do tych tradycji w zależności od sytuacji, która

[69] Ibid s. 191.
[70] Ibid. 198–199.
[71] S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, [w:] *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1966, s. 110–139.

określa sytuację teraźniejszą wspólnoty i jej przyszłe cele. W Grecji częste są odwołania do bizantyńskiej przeszłości. Wychwala się jej promieniowanie na ludy zamieszkujące Półwysep Bałkański oraz dalej położone okolice. Prawosławie zostaje uznane za siłę ożywiającą wspólnotę. Marzeniem duchowieństwa było odrestaurowanie imperium pod kontrolą Greków. Inna elita patriotyczna, pod wpływem zachodnich opisów greckiej starożytności, sprzeciwiała się temu mitowi, wskazując na zsekularyzowane korzenie narodu tkwiące w Atenach okresu Peryklesa. Bizantyńska koncepcja odrodzenia patriotyczno–narodowego odwoływała się do tradycji wschodniego prawosławia i teokracji, z kolei wizja hellenistyczna stawiała na najwyższym miejscu rolę rozumu, umiaru i samoopanowania, które uważano za znaczące dla kultury starożytniej Grecji.

W Anglii wpływowa mitologia wyprowadzała korzenie mieszkańców wyspy od Brutusa, praprawnuka Eneasza, który uciekł z Troi, osiadł na wybrzeżu Albionu, dzieląc potem swoje królestwo na trzy części między swoich synów, przyznając Anglię najstarszemu z nich. Na tej podstawie Plantageneci i Tudorzy domagali się hegemonii nad Szkocją i Walią[73]. Z XVII w. pochodzi legenda o Normanie Yorku żyjącym w złotym wieku pokoju i harmonii z naturą, kiedy Anglia stanowiła centrum kultury dla ludów galijskich i celtyckich, o czym pisał Cezar. W końcu Milton rozpowszechnił legendę o żydowskich korzeniach wyspiarzy. Angielski lud zgodnie z nią miał być powołany do krzewienia chrześcijaństwa i wolności wśród innych narodów. Inna wersja tego podania utrzymuje, że dwanaście plemion żydowskich tożsamych jest z anglo–celtyckim ludem. Powstałe w drugiej połowie XIX w. Anglo–Israel–Identity–Society miało za cel poszukiwanie dowodów potwierdzających żydowskie pochodzenie Brytyjczyków. W swoich publikacjach przedstawiało zjednoczonych podczas I wojny światowej aliantów jako związek podobny do dwunastu plemion Izraela, będący znakiem woli boskiej. Anglii przypadała rola Józefa, Ameryka uważana była za Menassesa, Francja miała być Rubenem, a Włochy Beniaminem[74]. Narody te miały zgodnie ze starotestamentową obietnicą stworzyć ziemski raj. Zadaniem Anglików byłoby stanie na straży tego historią przypieczętowanego dziedzictwa biblijnego.

Każde pokolenie ponownie odkrywa i reinterpretuje „przeszłość" w ramach mityczno–symbolicznych systemów grupy etnicznej. Produktem tego procesu są mapy społeczne pozwalające na odczytanie całego kompleksu kultury. W społeczności wykształca się system oczywistości pierwotnych (*taken for granted*), który określa świat wartości. Zjawiska te dokonują się w dynamicznym procesie dialogu między grupami i instytucjami, powodując korekty lub zmiany w obrębie instytucji i systemu stratyfikacyjnego. Mity etniczne odgrywają pierwszorzędną rolę podczas powstawania narodu, stanowiąc uprawomocnienie narodowych aspiracji. Swobodna orientacja w systemie mityczno–symbolicznym stanowi funkcjonalny wymóg socjalizacji jednostki.

Postawy patriotyczne członków grupy etnicznej — zgodnie z powyższymi uwagami — można traktować jako dyspozycje do działania jednostek, których kompleksy poznawcze składają się ze zbiorów podobnych interpretacji systemu mityczno–symbolicznego, tworzących mapy społeczne, których podstawowe, emocjonalnie określone poziomy istotności wyznacza stosunek do religii, języka lub jego form, ziemi ojczystej oraz zwyczajów i obyczajów społeczności.

---

[72] K. Łęcki, P. Wróblewski, *«Wspólna przeszłość» jako wymiar tożsamości kulturowej*, [w:] W. Świątkiewicz, K. Wódz, *Tożsamość kulturowa mieszkańców starych dzielnic miast Górnego Śląska*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 119–132.

[73] A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, s. 205–206.

[74] Ibid., s. 206.

Część III

POSTAWY PATRIOTYCZNE SPOŁECZNOŚCI CZESKIEJ W ZELOWIE

Wprowadzenie

Postawy patriotyczne ludności pochodzenia czeskiego w Zelowie chciałbym zanalizować rozpatrując treść ojczyzny prywatnej i ideologicznej jednostek, które mieszkają obecnie w tym mieście. Niemożliwą do przeprowadzenia okazała się próba systematycznego odtworzenia interpretacji symboliczno–mitycznego systemu grupy w okresie, kiedy stanowiła ona większość w populaji miasteczka, tj. w okresie od osiedlenia się w Zelowie (1802) do masowej reemigracji do Czechosłowacji (1945–1947). Podstawowym powodem okazał się w tym przypadku przede wszystkim brak dostępu do archiwów parafii ewangelicko–reformowanej w Zelowie.

Podstawową techniką badania postaw patriotycznych społeczności czeskiej, który zastosowałem w moich badaniach terenowych, był wywiad pogłębiony z przedstawicielami tej grupy etnicznej. Na podstawie przeprowadzonych wcześniej badań pilotażowych przygotowałem listę problemów elementarnych, obejmujących głównie wymiary postaw patriotycznych, pamięć historyczną i autostereotyp członka zbiorowości.

Dobór próby miał charakter celowy. Ponieważ zagadnienie postaw patriotycznych dotyczy jednostek o czeskim pochodzeniu, postanowiłem więc dotrzeć do przedstawicieli tej grupy wykorzystując listę prenumeratorów miesięcznika «Život», wydawanego przez Stowarzyszenie Społeczno–Kulturalne Czechów i Słowaków w Polsce. Przy pomocy listy skontaktowano się 62 osobami. Spośród nich 5 odmówiło udzielenia wywiadu, a 3 nie mogły tego uczynić ze względu na stan zdrowia. Zebrano 54 wywiady pogłębione z 28 mężczyznami i 26 kobietami. W badanej populacji (54 respondentów) większość stanowią osoby, które w trakcie wywiadu deklarowały swoje czeskie korzenie, przy czym stopień identyfikacji z czeskością był różny.

Należy przy tym zaznaczyć, że w trakcie rozmowy nigdy nie zadawano wprost pytania o przynależność narodową, a narodowe afiliacje zostały ustalone na podstawie wypowiedzi respondentów. Wśród osób, które mają czeskie korzenie, znalazło się 6 jednostek określających się jako Polacy. Jedna prenumeratorka czasopisma «Život», z którą przeprowadzono wywiad, miała pochodzenie niemieckie i uważała się za Niemkę.

Wywiady były przeprowadzane w mieszkaniu respondentów. Na wstępie pytano, czy respondent zgodzi się na udzielenie informacji o „historii i dniu dzisiejszym Zelowa". Po wyrażeniu zgody przeprowadzający wywiad starał się nawiązać rozmowę, formułując pytania zgodnie z kompetencjami językowymi interlokutorów. Informacje udzielane przez respondentów były spisywane w trakcie rozmowy.

Niemożliwe okazało się, co wykazały badania pilotażowe, nagrywanie rozmów na magnetofonie, ponieważ informatorzy nie zgadzali się na użycie magnetofonu lub wykazywali stany napięcia emocjonalnego w momecie „mówienia do mikrofonu". Wywiady trwały przeważnie około godziny, choć czasami wydłużały się do ponad dwóch godzin lub — co zdarzało się w sporadycznych przypadkach — trwały kilkanaście minut, gdy respondent udzielał zdawkowych odpowiedzi. Za podstawę wywiadu przyjęto ustalony wcześniej schemat wątków tematycznych, który wynika wprost z przyjętego w tej rozprawie rozu-

mienia terminu postaw patriotycznych oraz z uwzględnienia specyfiki badanego środowiska[1] (*Lebensumwelt*) wymiarów tych postaw. Pragnę przypomnieć, że w przypadku jednostek tworzących grupę etniczną społeczności pochodzenia czeskiego w Zelowie postawy patriotyczne członków wyznaczone są przede wszystkim przez ich relacje wobec: [1] religii, [2] języka, [3] ziemi ojców i ziemi narodu, [4] zwyczajów i obyczajów.

Przeprowadzone wywiady dostarczyły danych dotyczących bezpośrednio treści każdej z powyższych dymensji, a prezentację oraz analizę zebranego materiału pragnę rozpocząć od przedstawienia stosunku respondentów wobec religii wyznawanej przez ludność pochodzenia czeskigo w Zelowie.

Rozdział 1. Wymiary postaw patriotycznych społeczności czeskiej w Zelowie

1.1. Religia

Mieszkańcy Zelowa pochodzenia czeskiego są potomkami grupy religijnej, która ze względu na swoje przekonania musiała opuścić ojczyznę. Ich przodkowie byli duchowymi spadkobiercami starej Jednoty Braci Czeskich, wspólnoty religijnej powstałej w okresie Reformacji w Czechach, odbudowanej w XVIII w. na Morawach i noszącej miano braci morawskich. Bracia odrzucali większość sakramentów i ceremonii katolickich, pracę fizyczną wykonywali na chwałę Bożą oraz wprowadzili zakaz posiadania dóbr. Wzorem osobowym był dla nich Jan Hus. Po przybyciu do Zelowa w marcu 1803 r. Czesi wybrali Radę Starszych, która stanowiła samorząd osady i zajmowała się posługą religijną. Ziemię uprawną, łąki i lasy podzielono równo między rodziny osadników. Starsi zboru prowadzili nabożeństwa w domu modlitwy. W roku 1817 parafia zelowska przyłączyła się do Kościoła ewangelicko–reformowanego, „zachowując wszakże specyficzne cechy swej czeskobraterskiej tradycji, do których należy przede wszystkim prostota liturgii nabożeństwa"[2].

Podczas rozmów przeprowadzonych z przedstawicielami społeczności czeskiej usiłowałem uzyskać informacje pozwalające odpowiedzieć na pytanie, jak dalece wyznawana przez te osoby religia określa ich patriotyczne postawy. Zdawałem sobie jednocześnie sprawę z faktu, że gromadzone dane dotykają bezpośrednio szerszego, fundamentalnego dla ładu społecznego zagadnienia — legitymizacji uniwersum grupy. Peter L. Berger rozpatrując rolę religii pisze: „[...] religia była od dawna najbardziej rozpowszechnionym i wypróbowanym medium legitymizacji. Każdy środek uprawomocnienia przechowuje i strzeże społecznie zdefiniowaną rzeczywistość. Religia uprawomocnia bardzo skutecznie, ponieważ łączy ona niepewne konstrukcje świata «realnych» społeczeństw (*Wirklichkeitskonstruktionen «wirklicher» Gesellschaften*) z najbardziej zewnętrzną i najwyższą rzeczywistością"[3]. Jeżeli język stanowił podstawowy, przedteoretyczny poziom uprawomocnienia, to religia wchodzi w skład ostatniego poziomu złożonego z kompleksów tradycji teoretycznych, czyli uniwersów symbolicznych[4]. Dlatego moja analiza wartości religijnych jako wymiaru postaw patriotycznych będzie również starała się uwzględnić — tak dalece,

---

[1] W pracy tej pragnę zachować rozróżnienie terminów «Lebensumwelt» (świat otaczający, w którym żyjemy) i «Lebenswelt» (żwiat przeżywany) w rozumieniu zaproponowanym przez twórcę tej dystynkcji Alfreda Schütza. Zob. A. Schütz, *Fenomenologia i nauki społeczne*, [w:] red. Z. Krasnodębski, *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, Warszawa 1989, s. 107–130.

[2] Ks. Bp Z. Tranda, *180–lecie parafii ewangelicko–reformowanej w Zelowie. 1803–1983*, «Jednota», R. 28: 1984, nr 3, s. 10.

[3] P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1989, s. 32.

[4] P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 153–156.

jak pozwoli na to zebrany materiał — uprawomocniającą funkcję religii w strukturze uniwersum symbolicznego grupy.

W trakcie wywiadów przeprowadzanych z przedstawicielami społeczności czeskiej w Zelowie starałem się dociec, jakie znaczenie odgrywa instytucja Kościoła ewangelicko–reformowanego dla kształtowania się postaw patriotycznych w grupie, i wskazać, jak dalece specyficzny (czeskobraterski) rodowód parafii określa z drugiej strony te postawy. Chciałem również zbadać, jakie reguły rządzą wychowaniem religijnym dzieci w rodzinach heterogenicznych pod względem wyznaniowym.

Na frontonie kościoła ewangelicko–reformowanego w Zelowie wyryte zostały cytaty z Pisma Świętego w języku czeskim, a w prezbiterium widnieje płaskorzeźba przedstawiająca Biblię i kielich oraz napis w tym samym języku: „Prawda zwycięża". Symbole te wyraźnie wskazują na husyckie korzenie przodków badanej grupy etnicznej. Podobne motywy znajdują się na wielu płytach nagrobkowych zelowskiego cmentarza ewangelickiego. Tylko nieliczni mieszkańcy czeskiego pochodzenia nie potrafią zinterpretować znaczenia tych znaków. Dla większości osób kielich i Biblia oznaczają związki zelowskich Czechów z ruchem husyckim. Jedna z respondentek (C. B., 78 lat, tkaczka), która o sobie powiedziała, że chodzi do „czeskiego kościoła", stwierdziła: „Kielich i Biblia właśnie po husytach zostały. Bo Hus przetłumaczył Biblię na czeski i wprowadził komunię pod dwoma postaciami, i to na jego pamiątkę".

Mężczyzna (A. H., 45 lat, elektromonter) — dawny prezes kolegium kościelnego — mówił podczas wywiadu: „Kielich jest symbolem dążenia przez ewangelików reformowanych do komunii pod dwoma postaciami, natomiast Biblia ma przypominać o Bibli Kralickiej, z którą Czesi przywędrowali do Polski w XIX wieku".

Student teologii (A. B., 27 lat) natomiast podkreślił, że: „Kielich i Biblia są to symbole Husytów. Kielich symbolizuje eucharystię — każdy w Kościele ewangelicko–reformowanym ma do niej dostęp. Biblia natomiast jest podstawą nauki. Hus opierał naukę na Biblii". Nawet w wypowiedziach, które bezpośrednio nie odwołują się do czeskich tradycji, można zauważyć bardzo zbliżoną interpretację symboli religijnych.

Najstarsza wiekiem respondentka (B. U., 90 lat, tkaczka) powiedziała: „Kielich jest pamiątką Ostatniej Wieczerzy sprawowanej pod dwoma postaciami chleba i krwi. Biblia to całe nasze życie, cała wiedza pochodząca od Boga". Podobnie dla innego Zelowianiana (U. B., 27 lat, elektromonter), którego przodkowie pochodzą z Czech: „kielich oznacza sakrament Wieczerzy Pańskiej (komunii) — chleb i wino, a Biblia jest podstawą naszego wyznania według słowa reformowanego".

Osoby młodsze wiekiem (najmłodsze i średnie pokolenie), podając znaczenie symboli religijnych, częściej niż starsi nawiązują bezpośrednio, co wyraźnie podkreślają, do instytucji Kościoła ewangelicko–reformowanego. Kościół ten ma swe większe parafie w Warszawie, Łodzi, Zelowie, Kleszczowie i Żychlinie koło Konina. Biorąc pod uwagę perspektywę historyczną, każdy ze zborów został założony przez ludzi reprezentujących pierwotnie specyficzne narodowe tradycje religijne, które znalazły swój zwornik we wspólnej konfesji. Założyciele parafii w Zelowie wywodzili się z wspólnot powołujących się na związki z doktryną Braci Czeskich. Nabożeństwa odprawiane przez założycieli tego zboru były sprawowane w języku czeskim i cechowały się wspomnianą już poprzednio prostotą liturgii. Podkreślały one przez to narodowo–etniczną odrębność wyznawców. Społeczność czeska w Zelowie do dnia dzisiejszego zachowała pewne elementy dawnej religijnej tradycji, które kształtują postawy patriotyczne członków tej zbiorowości. Akcentują one w dwojaki sposób odrębność etniczną grupy.

Po pierwsze, wyróżniają ją kontrastowo od Polaków mieszkających w Zelowie, związanych — przynajmniej jeżeli chodzi o stereotypowo pojmowany narodowy *ethos* — z Kościołem katolickim. Po drugie, zaznaczają specyfikę grupy na tle ewangelików refor-

mowanych z innych parafii. Przedstawiciele czeskiej społeczności w Zelowie twierdzą, że ich zbór, jeżeli chodzi o liturgię nabożeństw, różni się wyraźnie od wielu wspólnot ewangelicko–reformowanych w Polsce. Podstawową cechą nabożeństw odprawianych w Zelowie jest ich zdaniem brak odpowiedzi wiernych na formuły, które wygłasza osoba prowadząca rytuał. Formułując to nieco inaczej: nabożeństwo nie przyjmuje formy dialogu kapłana z wiernymi.

W zelowskiej parafii można usłyszeć ponadto pieśni śpiewane przez chór w języku czeskim. Inna cecha specyficzna parafii, wyszczególniona w wywiadach, dotyczy występowania symboli religijnych: kielicha i Biblii, i zarazem braku znaku krzyża we wnętrzu zelowskiego kościoła ewangelicko–reformowanego. Wierni twierdzą, że pojawiające się w wielu innych zborach dialogowa relacja między kapłanem a wiernymi świadczy o wpływach katolickiego wzorca liturgii nabożeństw.

„Zelowianka z dziada pradziada" (C. W., 52 lata, gospodyni) powiedziała: „U nas chór po czesku w kościele śpiewa i nie ma takiej rozmowy pastora z wiernymi, jak np. w Warszawie, tam już tak bardziej na modłę katolicką".

Rolnik–tkacz z Zelówka (K. K., 55 lat) zauważył pojawiającą się dominację języka polskiego w liturgii: „Nabożeństwa w naszym kościele są prowadzone według starego stylu. Tam (w Warszawie) w kościele jest krzyż, a u nas nie ma. W Łodzi jest podobnie. Dawniej w kościele było tylko jedno nabożeństwo w miesiącu po polsku. Teraz młodzi nie chcą się uczyć języka i wszystko jest po polsku". Parafie ewangelicko–reformowane w Łodzi i Bełchatowie skupiają dużą liczbę wiernych pochodzących z Zelowa i dlatego nabożeństwa odprawiane w tych zborach podobne są liturgią do zelowskich obrzędów.

Czech, lider elity patriotycznej (P. L., lat 37, mechanik) porównując parafie powiedział: „Istnieją różnice pomiędzy nabożeństwami. W Warszawie jest część śpiewana, którą powtarza cały zbór. Tam się klęczy, u nas się stoi. Tam jest kościół bardziej podobny do katolickiego. Jeśli chodzi o Bełchatów lub Łódź, to niczym te nabożeństwa się nie różnią".

Kobieta (Z. I., 40 lat, położna), której przodkowie należeli do pierwszych osadników, była świadoma, że istnieją różnice między czynnościami sakralnymi sprawowanymi w innych ośrodkach skupienia ewangelików reformowanych. Stwierdziła: „W Zelowie całą liturgię odprawia ksiądz. Wierni mówią tylko «Wyznanie wiary» i «Ojcze nasz». Gdzie indziej w liturgii biorą udział parafianie".

Najwięcej informacji na temat nabożeństw odprawianych w parafii założonej przez emigrantów z Czech udzielił podczas wywiadu student teologii (A. B., 27 lat), który powiedział: „Tutaj przy komunii się klęczy, a gdzie indziej nie, tylko w Zelowie w Sylwestra jest nobożeństwo o 23.00. W Warszawie jest bogata liturgia w dialog, a w Zelowie nie. Zelowski zbór ma stary chór. W innych zborach nie ma chóru". Specyficzna forma rytuału parafii ewangelicko–reformowanej jest wyznaczona — według opinii przedstawicieli społeczności czeskiej — przez elementy narodowo–religijnej tradycji. Czeskobraterskie wpływy tworzą zarazem podstawową zasadę rządzącą przeżywaniem *sacrum* wśród zelowskich ewangelików reformowanych. Pryncypialny charakter zelowskiej odrębności został oddany w syntetyczym zdaniu: „Zelów jest od Husa, Warszawa od Kalwina — Reformacja szwajcarska", które wygłosiła jedna z respondentek (C. K., 70 lat). Wierni pytani wprost o swoją konfesję powszechnie uważają się za ewangelików reformowanych, lecz niektórzy członkowie zelowskiego zboru uważają się za „Husytów", bądź też twierdzą, że reprezentują „wyznanie husyckie". Czasem narodowy pierwiastek bywa dostrzeżony w religijnych obrzędach inicjacyjnych oraz zostaje przeniesiony na nazwę wyznania. Mieszkanka Zelowa (U. W., 52 lata, tkaczka) deklarująca podczas wywiadu swoją przynależność narodową powiedziała: „Ja uważam się za Czeszkę — jestem ochrzczona, konfirmowana w naszym kościele według czeskiej wiary".

Od roku 1982 w zelowskim kościele ewangelicko–reformowanym opiekę duszpasterską prowadzi ksiądz, który nie posługuje się językiem czeskim. Utrzymuje on szerokie kontakty z wieloma zagranicznymi zborami ewangelików, a szczególnie z ośrodkami ewangelickimi w Niemczech i w Holandii. Niektóre z doświadczeń wypracowanych w tych parafiach usiłuje wprowadzić w Zelowie, napotykając na — mniej lub bardziej jawny — opór ze strony wiernych. Parafianie starają się utrzymać wszystko to, co kojarzy się im z dawną tradycją Kościoła.

Zachowawczą postawę ewangelików reformowanych w Zelowie dostrzegła m.in. respondentka (A. K., 70 lat, hodowca), która na złożone relacje międzywyznaniowe patrzała w duchu pojednania chrześcijan. Mówiła o swoim zborze: „Liturgia w Zelowie nie dopuszcza zmian; parafianie nie pozwalają księdzu na wprowadzenie zmian w liturgii". Nierzadko przywiązanie do starej formy rytuału pojawia się wyraźnie w momencie wprowadzenia przez księdza drobnej zmiany. Część wiernych silnie przywiązana do ustalonych tradycją i mocno zakorzenionych w tutejszej społeczności rytuałów twierdzi, że parafia się „zachodyzuje" lub zarzuca księdzu wprowadzanie bliżej nieokreślonych elementów katolickich.

Młody zelowski ewangelik reformowany (D. W., 24 lat, spawacz), który podczas wywiadu starał się przekazać jak najwięcej informacji o swojej konfesji i który bardzo aktywnie uczestniczy w prawie wszystkich przejawach działalności parafii (potwierdziły to obserwacje), powiedział: „Obecny pastor w kościele ewangelicko–reformowanym potrafi wtrącać wątki katolickie, pod względem zachowania — prozachodni". Przymiotnik „katolickie" użyty przez tę osobę na określenie zmian dokonywanych przez księdza ma wyraźne zabarwienie pejoratywne i oznacza wszelkie odstępstwa od tradycji zelowskiego kanonu, niezależnie od ich doktrynalnych proweniencji. Podobne znaczenie przypisała temu przymiotnikowi grupa zelowskich wiernych wskazująca na katolickie wpływy w liturgii innych (zwłaszcza warszawskiej) parafii Kościoła ewangelicko–reformowanego. Natomiast „prozachodni" styl zachowania dostrzeżony przez respondenta odnieść należy do swobodnego, pozbawionego ścisłego przestrzegania hierarchicznych konwenansów stylu bycia młodego księdza.

Najważniejszym świętem religijnym w opinii większości respondentów jest Wielki Piątek. Mieszkanka Zelówka (O. L., 79 lat, rolniczka), która mówiąc o sprawach religijnych zmieniła język rozmowy na czeski, zdążyła powiedzieć po polsku: „Jo uważam Wielki Piątek na cali rok święto". Zaraz potem respondentka stwierdziła, że w to święto poszczono cały dzień oraz starała się wyjaśnić dzieje Jezusa i misję dwunastu uczniów na podstawie znajomości Pisma Świętego, ale wyznała, że po polsku nie umie tego wyłumaczyć.

Inna respondentka (W. W., 75 lat, tkaczka), wymieniając w porządku chronologicznym najważniejsze święta, zaznaczyła: „Boże Narodzenie i Wielkanoc to nasze najważniejsze święta. Oprócz tego w Zielone Święta jest u nas konfirmacji dzień. W Wielki Piątek — obowiązuje post, wtedy wszyscy więcej na to patrzą. Jak kto starszy, to w ogóle nie je, tylko wypije herbatę".

Zmiany w przestrzeganiu wielkopiątkowego rytuału zauważyła ewangeliczka reformowana (A. A., 55 lat, tkaczka) o polskiej świadomości narodowej, która wraz z rodziną wróciła z Czechosłowacji na stałe do Zelowa po krótkiej reemigracji. Powiedziała: „Wielki Piątek — dawniej w to święto poszczono i modlono się, nikt nie pracował, kolację jadło się dopiero po zmierzchu". Modlitewno–świąteczny nastrój panował w ten dzień w mieście zamieszkałym w przeważającej większości przez ewangelików reformowanych, tj. przed masową, powojenną reemigracją. Powszechnie kiedyś podniosły charakter tego święta obecnie zanikł i został sprowadzony do rytuału rodzinnego bądź do ceremonii sprawowanych w Kościele.

Inna kobieta pochodzenia czeskiego (Z. O., 78 lat, tkaczka) stwierdziła: „Najważniejszy jest Wielki Piątek, reszta to tak, jak i u katolików, tyle że Bożego Ciała nie ma. Kiedyś to każde święta trzy dni miały: dwa w kalendarzu, a zawsze po świętach fabryka też nie pracowała, no to było trzy. U nas w Zelowie obchodzi się jeszcze 6 czerwca — Husovy Den". „Husovy Den" to wspomnienie śmierci Jana Husa, który został spalony na soborze w Konstancji w dniu 6 lipca 1415 roku. Respondentka mylnie podała dzień zelowskiego święta, tłumacząc dla potrzeb wywiadu przeprowadzonego w języku polskim czeską nazwę miesiąca cervence (lipiec) na polski czerwiec.

Przedstawiciele społeczności czeskiej w Zelowie duże znaczenie religijne przypisują Zesłaniu Ducha Świętego. Zgodnie z tradycją w pierwszy dzień świąt przypada konfirmacja dzieci ewangelików reformowanych. Akt świadomej inicjacji religijnej najmłodszego pokolenia jest najważniejszym świętem, m.in. według hierarchii utworzonej przez rolnika–tkacza (O. W., 55 lat) z Zelówka. Powiedział on: „W naszym Kościele najważniejsze święta to Zielone Świątki — w ten dzień dzieci idą do komunii. Potem będzie: Boże Narodzenie, Wielkanoc, Wielki Piątek".

W rodzinach endogamicznych pod względem religijnym i/lub etnicznym socjalizacja dzieci odbywa się zgodnie z wyznaniem rodziców. Dziedzictwo kulturowe grupy wraz ze stypizowanymi postawami patriotycznymi może zostać bezproblemowo przekazane najmłodszemu pokoleniu i stanowi element systemu oczywistości pierwotnych. Dokonuje się to na mocy obiektywizacji wiedzy życia codziennego i internalizacji rzeczywistości[5].

Dzięki obiektywizacji postawy patriotyczne badanej grupy etnicznej określane są najmocniej przez język i religię, co wykazały wywiady przeprowadzone z przedstawicielami społeczności czeskiej, a transmisja socjalizacyjna tych części uniwersum zawiera z kolei informacje o pewnych dyspozycjach jednostki wobec ojczyzny zinternalizowane w obrębie grupy. Wreszcie jednostki należące do grupy etnicznej wytwarzają nieustannie swój społeczny świat.

Biorąc pod uwagę obiektywny i subiektywny aspekt wiedzy, najprostszym środkiem zapewnienia względnej trwałości świata społecznego mniejszości czeskiej byłby nacisk społeczny na zawieranie endogamicznych (etnicznie i religijnie) związków małżeńskich — funkcjonalny warunek przekazu tradycji grupowych.

W zelowskiej społeczności czeskiej można zaobserwować perswazyjne działania zapobiegawcze podejmowane przez rodziców, by odwieść młodych od zawarcia małżeństwa egzogamicznego. Mimo ustalonej wewnątrzgrupowo presji na zawierane w obrębie grupy własnej związku małżeńskiego, coraz więcej młodych ludzi bierze ślub z osobami wyznającymi inną religię i/lub mającymi inne korzenie narodowe.

Procesem o pierwszorzędnej randze, który spowodował występowanie wśród mniejszości czeskiej małżeństw mieszanych, są zmiany w strukturze demograficznej populacji miasteczka. Liczebność ludności pochodzenia czeskiego po masowych reemigracjach powojennych obniżyła się dramatycznie i wyniosła kilkaset osób (obecnie ok. 500), a ludność polska na terenie Zelowa zaczęła uzyskiwać liczebną przewagę (obecnie ok. 8000).

Zmiany populacyjne polegające, z jednej strony, na zmniejszeniu liczebności czeskiej społeczności w Zelowie, a z drugiej — na napływie do miasta dużej liczby ludności polskiej, przyczyniły się do wystąpienia w grupie etnicznej dużej liczby małżeństw mie-

[5] Znaczenie terminów „obiektywizacja" i „internalizacja" przyjmuję za Bergerem i Luckmannem. Autorzy ci zalecają w opisie rzeczywistości społecznej uwzględnienie jeszcze trzeciego po obiektywizacji i internalizacji momentu dialektycznego procesu związku między człowiekiem–wytwórcą a społecznym światem, chodzi o eksternalizację. Dalej piszą: „Jest już niemal oczywiste, że analiza świata społecznego, która nie bierze pod uwagę któregoś z tych trzech momentów, będzie analizą zniekształcającą. Można jeszcze dodać, że ta fundamentalna dialektyka społeczna w pełni jawi się dopiero wraz z przekazaniem społecznego świata nowemu pokoleniu (to znaczy z przyswojeniem go w wyniku socjalizacji). P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 106–107.

szanych w porównaniu z poprzednimi okresami dziejów czeskiej społeczności. Budowa świata znaczeń stała się przedmiotem wyboru przede wszystkim między dwoma różnymi wyznaniami chrześcijańskimi w obrębie rodziny jako grupy pierwotnej. Jakich rozstrzygnięć dokonują małżonkowie z rodzin egzogamicznych pod względem religijnym i/lub etnicznym w Zelowie? Wśród 54 respondentów, z którymi przeprowadzono wywiady, 14 osób potwierdziło fakt występowania we własnej rodzinie takich małżeństw[6]. Dzięki temu uzyskałem informacje o 18 małżeństwach egzogamicznych i przyjętych przez nie zasadach religijnego wychowania dzieci. W tej grupie znalazło się 11 par złożonych z ewangelika reformowanego i katoliczki, z których 7 zadecydowało o ewangelickim wychowaniu dzieci, a 3 katolickim. Do tej grupy należy również jedna para, która postanowiła dwójkę dzieci wychowywać w różnych wyznaniach chrześcijańskich. Spośród pozostałych 7 małżeństw katolików z ewangeliczkami reformowanymi, 6 przyjęło zasadę przekazywania dzieciom wyznania ewangelicko–reformowanego, a 1 wychowuje dziecko według wiary katolickiej.

Tab. 1. Wychowanie religijne dzieci w rodzinach egzogamicznych

Respondent	Więzi pokrewieństwa	Religia dzieci
(1) A. K.	wyszła za katolika	syn wychowywany na katolika
(2) W. Z.	syn, ewangelik ref. ożenił się z katoliczką	dzieci wychowane na ewangelików reformowanych
(3) J. W.	ożenił się z katoliczką [ślub cywilny]	dzieci wychowywane na katolików
(4) H. B.	ożenił się z katoliczką [ślub ewang.–ref.]	dzieci wychowywane na katolików
(5) P. L.	ożenił się z katoliczką	dzieci wychowane na ewangelików reformowanych
(6) G. D.	ożenił się z katoliczką	dzieci wychowane na katolików
(7) Z. Z.	syn, ewangelik ref. ożenił się z katoliczką	dzieci będą wychowane na ewangelików reformowanych
(8) B. U.	syn, ewangelik ref. ożenił się z katoliczką	dzieci będą wychowane na ewangelików reformowanych
	córka, ewangeliczka ref. wyszła za katolika	dzieci będą wychowane na ewangelików reformowanych
(9) G. B. Polka	dwie córki wyszły za katolików spoza Zelowa	dzieci wychowywane na ewangelików reformowanych

[6] W badanej populacji znalazły się jeszcze dwie osoby (respondenci nr 25 i 35), które zawarły związek małżeński w obrębie reformacyjnych denominacji. Pierwsza para to ewangelik reformowany i ewangeliczka augsburska (informatorka), której przodkowie przybyli do Zelowa z Niemiec i która czuje się związana z narodem niemieckim. Drugie małżeństwo stanowi ewangelik reformowany (jego wszyscy przodkowie wywodzą się z Zawochościa, określił się jako „Czech z wyboru"), który był pierwotnie katolikiem. Zmienił on swoje wyznanie i przyjął ewangelicko–reformowaną wiarę pierwszej żony — Czeszki. Trzy razy owdowiał. Czwarta żona jest wyznania ewangelicko–augsburskiego. Te dwa małżeństwa zawarte w obrębie reformacyjnych doktryn religijnych uczestniczą wspólnie w praktykach religijnych dwóch wyznań. Ponieważ nie mają dzieci, nie będę uwzględniał tych par w obecnej analizie.

(10) A. U.	syn ożenił się z katoliczką, która zmieniła wyznanie na ewangelicko–reformowane, syn ożenił się z katoliczką	dzieci wychowywane na ewangelików reformowanych dzieci wychowywane na ewangelików reformowanych
(11) C. D.	syn, ewangelik ref. ożenił się z katoliczką	dzieci wychowywane na ewangelików reformowanych
(12) B. S.	syn, ewangelik ref. ożenił się z katoliczką	1. dziecko wychowywane na ewangelika reformowanego 2. dziecko wychowywane na katolika
(13) K. G.	córka wyszła za katolika	dziecko wychowywane na ewangelika reformowanego
(14) M. Z.	córka wyszła za katolika córka wyszła za katolika	dziecko wychowywane na ewangelika reformowanego dziecko wychowywane na ewangelika reformowanego

Rodziny, w których pojawił się problem wyboru wyznania dla dzieci, zdają sobie sprawę, że egzogamia stanowi zagrożenie dla tożsamości grupy. W ich potocznej świadomości mikroświat religii i mikroświat narodowy określają się wzajemnie.

Respondentka (B. U., 52 lat, tkaczka, nr 8), której czescy przodkowie przybyli do Zelowa ze śląskiego Czermina, powiedziała: „Najbliższa rodzina mieszka w Zelowie i Kucowie. Do niedawna była to rodzina typowo czeska. Obecnie zięć i synowa to katolicy, Polacy. Ze względu na różne wyznanie zdecydowali się na ślub (w obu wypadkach) w kościele ewangelicko–reformowanym. W tej wierze wychowywane będą także wnuki".

Inna kobieta (W. Z., 57 lat, tkaczka, nr 2) mówiła: „Moja rodzina do niedawna była tylko czeska, ale niedawno, 20 sierpnia syn ożenił się z Polką wyznania katolickiego. Moje dzieci były wychowywane w wierze ewangelicko–reformowanej i syn miał także ślub w naszym kościele. Synowa nie miała nic przeciwko temu", a jej syn i synowa obecni podczas wywiadu oświadczyli: „Dzieci będziemy wychowywać w wierze ewangelicko–reformowanej i uczyć języka czeskiego".

W rodzinie respondentki (A. U., 62 lat, farbiarka, nr 10), określającej swoją religię jako „wyznanie ewangelicko–zreformowane — husyckie", zdarzyła się konwersja. Konwertytką była jej synowa — poprzednio katoliczka. Stwierdziła ona: „Dwie synowe — katoliczki. Jedna z nich przeszła na wiarę męża: ewangelicki–zreformowany Kościół, z przekonania, że jest to lepsza wiara. Dzieci również będą wychowywane w wierze ewangelickiej". Podczas tego wywiadu druga synowa chciała się wypowiedzieć na temat Kościoła ewangelicko–reformowanego. Wyznała, że jest katoliczką, ale kiedy urodziło się dziecko, zapragnęła je wychowywać według wiary ojca dziecka — ewangelika reformowanego. Bierze ona udział w nabożeństwach Kościoła ewangelicko–reformowanego uważając, iż wiara ta jest o wiele lepsza od katolickiej.

Transmisja tradycji kulturowych grupy została załamana w rodzinie założonej przez syna (H. B., 41 lat, tkacz, nr 4) długoletniego przewodniczącego Towarzystwa Społeczno–Kulturalnego Czechów. Respondent zawarł ślub w katoliczką w kościele ewangelicko–reformowanym, współmałżonek–innowierca nie jest zobowiązany w tym przypadku do przysięgi składanej przed zawarciem związku o zgodzie na wychowanie potomstwa w wierze ewangelickiej, a ich dzieci są ochrzczone w kościele katolickim i chodzą do tego kościoła. Respondent i jego brat urodzili się w Czechosłowacji, ponieważ ich rodzice w 1946 roku reemigrowali z Zelowa i po dwóch latach powrócili do Polski. Ze swoją matką rozmawia wyłącznie w języku czeskim, lecz wnuki nie znają tego języka.

Respondentka (A. K., 71 lat, nr 1) zawarła ślub w kościele katolickim i dotrzymała danej wtedy przysięgi, zobowiązującej ją do katolickiego wychowania potomstwa. Podczas wywiadu powiedziała, że syn robi jej czasami wyrzuty, iż jest katolikiem.

W wyznaniu katolickim są również wychowywane dzieci byłego prezesa kolegium zboru (J. W., 45 lat, rzemieślnik, nr 3), którego wysoki prestiż uznają mieszkańcy Zelowa polskiego i czeskiego pochodzenia. Zawarł on związek cywilny z żoną katoliczką. Jeden z synów rolnika–tkacza (B. S., 55 lat, nr 12) z Zelówka ożenił się z katoliczką. Respondent charakteryzując życie religijne rodziny syna zauważył: „On wyznaje swoją wiarę, ona swoją. Mają dwoje dzieci — jedno wychowują według naszej wiary, a drugie według katolickiej".

Zebrany przeze mnie materiał dotyczący rozstrzygania problemu wychowania dzieci w rodzinach egzogamicznych zakładanych przez osoby należące do społeczności czeskiej w Zelowie ma jedynie charakter ilustratywny. Brak wyczerpujących danych nie pozwala na wskazanie głównej zasady rządzącej wyborem wyznania dla dziecka w rodzinach mieszanych pod względem etnicznym i religijnym. Respondenci pytani wprost podczas rozmowy o wskazanie, czy istnieją jakieś reguły, w większości nie umieli takowych wskazać lub posługiwali się wyłącznie przykładem własnej rodziny — wyznanie matki w wychowaniu religijnym najmłodszego pokolenia za decydujące uznała respondentka (np. M. Z., 72 lata, tkaczka, nr 14), której wnuki wychowywane są na katolików. W badanej populacji interesujący wydaje się częsty przypadek wychowywania dzieci z rodzin egzogamicznych w wierze ewangelicko–reformowanej, mimo że w Zelowie jest to wyznanie podkreślające często również etniczną odrębność wyznawców w zestawieniu z katolicką większością. W takich przypadkach rodzic ochrzczony w Kościele katolickim popełnia grzech ciężki — narusza podstawowe zasady swojego wyznania — zawierając związek małżeński poza Kościołem katolickim lub — gdy ślub zawarty jest w obrządku rzymskokatolickim — zezwalając na wychowanie dzieci w innej wierze. Ze względów formalno–prawnych (prawo kanoniczne) odchodzi od Kościoła, ponieważ nie dopełnił obowiązków wynikających z zawarcia sakramentu małżeństwa. Związek cywilny lub zawarty w innym Kościele jest na mocy prawa kanonicznego nieważny. Według wyznania ewangelicko–reformowanego małżeństwo nie ma charakteru sakramentalnego, a „każda forma publicznego zawarcia związku jest ważna i nadaje mu charakter nierozerwalny"[7]. Nie wymaga się od rodziców wychowywania dziecka w ich wierze. Aktem decydującym jest konfirmacja — publiczne potwierdzenie przez kilkunastoletnią młodzież wiary i przymierza zawartego z Bogiem przez chrzest.

Postawy moralne

Istnieją szczegółowe dane empiryczne wskazujące, że w Zelowie ewangelicy reformowani w większym stopniu niż katolicy, przynajmniej w deklaracjach składanych w trakcie badania ankietowego, aprobowali niektóre normy moralne[8]. Zjawsko to występowało zwłaszcza w przypadku norm moralności seksualnej, norm chroniących własność, norm miłości bliźniego oraz normy nakazującej prawdomówność. Wysoki stopień aprobaty dla tych norm wśród protestantów może wynikać nie tylko z zaakceptowania postawy ascezy wewnątrzświatowej, ale może być spowodowany sprawnie działającym systemem kontroli społecznej w obrębie małej ilościowo grupy członków Kościoła ewangelicko–reformowanego.

---

[7] *Porównanie wyznań*, praca zbior. pod red. Barbary Stahl, Warszawa 1988, s. 83, rozdział: „Sakramenty — wyznanie ewangelicko–reformowane".

[8] Nie opublikowana praca magisterska Waldemara Erkierta „Przynależność wyznaniowa a postawy wobec norm moralnych (Na podstawie badań socjologicznych w Zelowie)", napisana pod kierunkiem prof. dr hab, J. Mariańskiego na seminarium z socjologii moralności na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1994 roku.

Badania ankietowe przeprowadzone w Zelowie wykazały dość wysoki poziom etosu pracy, zarówno u ewangelików jak i katolików[9]. Przedstawiciele tych grup wyznaniowych potępiali marnotrawstwo i lekceważący stosunek do obowiązków zawodowych. Twierdzili, że niska płaca nie może być usprawiedliwieniem zaniedbań w sferze obowiązków zawodowych. Sumienna praca została uznana za moralny nakaz przez katolików i ewangelików, niezależnie od stopnia otrzymywanego za nią wynagrodzenia.

Znaczne różnice między przedstawicielami dwóch denominacji chrześcijańskich występowały w postawach wobec norm chroniących własność. Norma „nie kradnij" była bardziej aprobowana przez ewangelików niż przez katolików[10]. Ewangelicy bezwyjątkowo uznawali to przykazanie za obowiązujące. Natomiast katolicy często aprobowali zakaz kradzieży własności prywatnej, ale w przypadku własności społecznej czynili liczne wyjątki, zwłaszcza wtedy, gdy podawano przykłady odwołujące się do rzeczywistych sytuacji życiowych. Uczestnictwo w praktykach religijnych nie wpływało na stopień aprobaty tej normy w badanych grupach religijnych.

Przechodząc do analiz aktywności ekonomicznej członków zboru ewangelicko–reformowanego lub parafii katolickiej, można zauważyć, że protestanci w sferze działalności gospodarczej nie odnoszą większych sukcesów niż katolicy. Znaczące różnice pojawiają się dopiero na poziomie działań grupowych. Zbór ewangelicko–reformowany należy do instytucji, które w najbardziej znaczący sposób próbują zaktywizować środowisko lokalne w okresie transformacji systemowej. Ewangelicy reformowani inicjują przedsięwzięcia, które zmierzają do poprawy warunków życia w Zelowie.

Do znaczących przedsięwzięć tej parafii należy zaliczyć budowę Domu Zborowego, instytucji kulturalno–oświatowej, która ma służyć mieszkańcom Zelowa niezależnie od wyznania. Wcześniej grupa złożona z ewangelików reformowanych zorganizowała bardzo prężny system opieki charytatywnej. Mimo że ten rodzaj działalności — pomoc charytatywna — należy raczej traktować jako wypełnianie misji chrześcijańskiej związanej z samarytańską postawą pomocy bliźniemu, a nie z podporządkowaniem się zasadom tworzącym — zdaniem Maxa Webera — specyfikę etyki protestanckiej, w świadomości potocznej mieszkańców Zelowa ten rys charakterystyczny społeczności ewangelików jest uznany za ich ważną cnotę moralną.

Miejscowe lobby gospodarcze składa się w Zelowie z Polaków. Również w instytucjach administracji lokalnej najważniejsze urzędy piastują przedstawiciele narodowej większości.

Cmentarz ewangelicki w Zelowie

Wyznanie ludności pochodzenia czeskiego w Zelowie wyznacza postawy patriotyczne członków społeczności, których przodkowie osiedlili się w 1802 roku na tym terenie. Legitymizuje ono również sytuacje graniczne[11], w których znajdują się osoby należące do tej grupy etnicznej. Chciałbym obecnie dokonać próby analizy sposobów, w jaki ten fundamentalny element uniwersum symbolicznego i zarazem wymiar postaw patriotycznych uprawomocnia typowe w badanej społeczności relacje wobec najważniejszej z sytuacji granicznych — śmierci[12].

---

[9] W. Erkiert, op. cit., s. 66–80.

[10] Ibid. s. 60–65.

[11] Terminu „sytuacja graniczna" (*Grenzsituation*) autorstwa Karla Jaspersa używam w znaczeniu nadanym mu przez Alfreda Schütza, rozpropagowanym później przez Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna przede wszystkim dzięki schützowskiej analizie relacji między rzeczywistością życia codziennego (*obersten Wirklichkeit; des Altagsleben*) a ograniczonymi obszarem znaczeń (*begrenzte Sinnprovinzen*). Zob. P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 158–159, 239, oraz P. L. Berger, op. cit., s. 42–44.

[12] Wyobrażenie śmierci jako sytuacji granicznej analizował Martin Heidegger. Zob. P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 162–163.

W tym celu postanowiłem swoją uwagę skupić na obiektywizacji stosunku do śmierci przedstawicieli społeczności czeskiej, która to obiektywizacja dokonuje się w semiotycznej przestrzeni zelowskiego cmentarza ewangelickiego[13]. Wyznaczona jest ona przez pomniki nagrobne z wyrytymi na nich napisami i znakami, które mają rangę symboli kulturowych. Jacek Kolbuszewski w książce poświęconej symbolice cmentarnej podkreśla patriotyczne elementy, które w pewnych okresach dziejowych przypisywane są przez „obcych" tekstom kulturowym znajdującym się w przestrzeni wyznaczonej przez cmentarz[14].

Rola, jaką grupa przywiązuje do symboliki związanej z nagrobkami cmentarnymi i znajdującymi się na nich napisami, nie ogranicza się tylko do postrzeganej przez „obcych" specyfiki kulturowej społeczności, której własność grupową stanowi również miejsce pochówku zmarłych. Symbolika cmentarna jest przede wszystkim dla samej grupy wartością, której znaczenie wypływa z roli, jaka symbolom tym została wyznaczona przez subuniwersum religii danej zbiorowości.

W pewnych przypadkach, najczęściej na obszarach styczności mniejszości etnicznej z większością, symbole znajdujące się w przestrzeni cmentarza mogą przekazywać treści związane z manifestowaniem postaw patriotycznych podporządkowanej grupy. Z sytuacją taką mamy do czynienia w Zelowie, gdzie cmentarz ewangelicki był kilka razy dewastowany przez „niezidentyfikowanych sprawców". Akty wandalizmu spowodowały nieodwracalne zniszczenie wielu nagrobków. Przedstawiciele społeczności czeskiej traktują jednoznacznie występujący po II wojnie światowej proceder niszczenia cmentarza ewangelickiego jako przejaw symbolicznej formy agresji ze strony ludności pochodzenia polskiego, skierowanej przeciwko mniejszości czeskiej pozostałej na tym terenie, mimo że dewastacja dotknęła również groby ludności pochodzenia niemieckiego, należącej w większości do Kościoła ewangelicko–augsburskiego, a także pozostałości cmentarza żydowskiego.

Na cmentarzu ewangelickim w Zelowie znajdują się 453 groby, spośród których 222 ma napisy w języku polskim, 216 w czeskim, 12 w niemieckim, a 1 grób ma inskrypcję angielską[15]. Mogiły na tym cmentarzu należą do wiernych niekatolickich wyznań chrześcijańskich, czyli w przypadku ludności zelowskiej do Kościoła ewangelicko–reformowanego i ewagelicko–augsburskiego. Symbolika grobu i napisy nagrobne pozwalają z dużym przybliżeniem na odtworzenie relacji ludności czeskiej wobec śmierci rozumianej jako sytuacja graniczna oraz na określenie patriotycznych afiliacji zmarłych osób. W tym drugim przypadku koniecznie należy pamiętać, że w pewnych okresach powojennej historii społeczności pochodzenia czeskiego (koniec lat czterdziestych i początek pięćdziesiątych)

---

[13] Celowo pomijam w tym miejscu problematykę rytuału pogrzebowego, który jest drugim elementem pozwalającym opisać postawy wobec śmierci jako sytuacji granicznej. Rolę ceremonii pogrzebowych w życiu społeczności analizował szczegółowo Bronisław Malinowski. Zob. B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, [w:] *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1990, s. 402–404.

[14] Pisze on: „Wiek osiemnasty nie zdobył się jednak jeszcze na cenzurowanie nagrobków (prócz wspomnianego wyjątku we Lwowie, gdzie nagrobki do r. 1830 stawiano za osobnym zezwoleniem władz miejskich). Z pierwszymi tego rodzaju praktykami przyszło spotkać się Polakom już wkrótce po powstaniu listopadowym [...]. Później w stuleciu XX los ten częściej dotykał grobów polskich: w r. 1946 na cmentarzu w Sycowie odkryta została spora ilość polskich płyt nagrobnych usuniętych przez Niemców. Napis nagrobny odczytywany był więc jako element konstytuujący świadomość patriotyczną. Zob. J. Kolbuszewski, *Wiersze z cmentarza*, Wrocław 1985, s. 32. Po II wojnie światowej zdarzały się często przypadki niszczenia cmentarzy uważanych za znak kulturowej obecności grupy „obcej" zamieszkującej teren, który dostał się po zakończeniu wojny we władanie innej zbiorowości. Czasami pewną rolę grała chęć wzbogacenia się, jeżeli nagrobek stanowił budulec, który mógł być sprzedany. Niezależnie od merkantylnych motywacji wandali, niszczenie cmentarzy i milczące przyzwolenie większości, która wiedziała o powszechności tych aktów, należy traktować jako formę agresji symbolicznej skierowanej przeciw kulturze danej grupy. Takie wydarzenia w Polsce dotyczyły cmentarzy niemieckich, żydowskich, ukraińskich, a na obszarach należących przed wojną do Polski np. nekropolii na Rossie w Wilnie i na Łyczakowie we Lwowie.

[15] Na cmentarzu w Zelowie znajduje się grobowiec zmarłego w 1908 roku duchownego anglikańskiego z misji barbrikańskiej, która została założona w celu nawracania Żydów.

nie można było stawiać nagrobków w języku czeskim, dlatego rolę manifestwania postaw patriotycznych przejęły symbole grupy religijnej[16], a języka polskiego używano, by uwiecznić nagrobkową inskrypcję.

SYMBOLIKA GROBU. Najważniejszą cechą wyróżniającą groby zelowskich ewangelików reformowanych jest brak symbolu krzyża. Zamiast niego — zgodnie z taborycką tradycją przejętą później przez Braci Czeskich — znakiem odnowionej wiary chrześcijańskiej stał się kielich, który według wiernych Kościoła ewangelicko–reformowanego w Zelowie oznacza zmagania ich duchowych poprzedników o komunię przyjmowaną pod dwoma postaciami (chleba i wina).

Należy podkreślić, że we wszystkich innych zborach ewangelicko–reformowanych w Polsce krzyż bez wizerunku Chrystusa ma rangę ogólnochrześcijańskiego symbolu. Widnieje na przykład w prezbiterium kościołów ewangelicko–reformowanych w Warszawie, Żychlinie koło Konina, Łodzi, Bełchatowie, Kleszczowie, Pstrążnej koło Kudowy. Biskup tego Kościoła nosi metalowy krzyż jako element stroju liturgicznego, a z biegiem czasu krzyż (nawet z wizerunkiem Chrystusa) zaczęto sporadycznie umieszczać na grobach ewangelików reformowanych[17].

Na grobach zelowskich ewangelików reformowanych sporadycznie tylko można zauważyć pojawiający się na nagrobkach nowych, tj. od lat sześćdziesiątych, znak krzyża.

Do innych symboli wyróżniających mogiły ludności pochodzenia czeskiego w Zelowie należy palma, kotwica oraz serce. Pierwszy z tych znaków występuje samodzielnie lub jest skrzyżowany z sercem albo z kotwicą. Połączone motywy stanowią jednak rzadkość i znaleźć je można wyłacznie na starszych grobach. Palma symbolizuje zwycięstwo i nagrodę zwycięstwa. Bardzo często w sztuce chrześcijańskiej była ilustracją komentarza tekstów świętych[18]. Kotwica to jeden z najstarszych symboli chrześcijaństwa. Zastępowała ona znak krzyża i obrazowała mocne trwanie w wierze pierwszych chrześcijan oraz oczekiwanie nowego świata[19]. Występowała pierwotnie samodzielnie, a od 2 poł. II w. — jak podaje Dorothea Forstner — dodaje się do niej inne symbole, np. rybę, gołębicę i palmę[20]. Ostatni z występujących na grobach ewangelików reformowanych symboli — serce — to

---

16 Jacek Kolbuszewski zauważa: „Dla semantyki grobu istotne znaczenie mają symbole religijne, uzewnętrzniające wyznaniową przynależność zmarłego i wyrażające treści religijne, niezależnie od pełnionych kiedyś funkcji magicznych. Znaczna częstotliwość ich występowania dowodzi dużego wpływu Kościoła i trwałości kościelnej tradycji śmierci." Ibid. s. 59.

17 Niechęć do używania krzyża wiązała się z uznawaniem przez Kościół ewangelicko–reformowany pełnej treści I i II przykazania Dekalogu według tekstu biblijnego. Tadeusz Rudkowski, opisując warszawskie cmentarze ewangelickie, stwierdza: „Wiadomo na przykład, że Kościół ewangelicko–reformowany zabrania posługiwania się obrazami Boga w celach kultowych, rozciągając ten zakaz również na krucyfiks, symbolizujący śmierć męczeńską Chrystusa. Toteż uważny obserwator przekona się, że liczba krzyży z postacią Chrystusa jest na cmentarzu ewangelicko–reformowanym mniejsza niż na sąsiadującym cmentarzu ewangelicko–augsburskim. Zauważy również, że dotyczy to głównie 1 połowy XIX wieku, gdyż z upływem czasu ścisła wierność zasadom liturgicznym wyraźnie się zmniejszyła". T. Rudkowski, *Warszawskie cmentarze ewangelickie jako zabytki kultury*, [w:] E. Szulc, *Cmentarze ewangelickie w Warszawie*, Warszawa 1989, s. 15.

18 Dorothea Forstner, autorka książki o symbolice chrześcijańskiej, pisze: „W sztuce chrześcijańskiej częste przedstawienia palm są po prostu plastycznym komentarzem świętych tekstów: najczęściej gałęzie palmowe są atrybutami męczenników, drzewa palmowe zaś, stanowiące tło świętych postaci, wyobrażają rajski ogród w niebie. Odkąd jednak ten sam symbol zaczęto odnajdywać na nagrobkach, które nosiły datę wskazującą na pokonstantyńskie czasy pokoju, trzeba było ich znaczenie poszerzyć i w przedstawieniu palmy widzieć obraz nagrody zwycięstwa, jaką zdobywa każdy chrześcijanin, który walczył w dobrym boju, ukończył bieg i zachował wiarę (por. 2 Tm 4, 7)". D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 176.

19 Ta sama autorka pisze: „W chrześcijaństwie kotwica zastępuje znak krzyża (przed Konstantynem nigdy nie przedstawiano go wprost) i staje się symbolem nadziei zbawienia. Znak ten spotykamy właśnie w najstarszych katakumbach (Św. Pryscylli, Św. Domitylli, a także Św. Kaliksta) pochodzących z pierwszej połowy III w. Występuje on sam, albo wraz z dodanymi do niego słowami: *ELPIS* (nadzieja) czy *PAX* (pokój), albo z krótką sentencją zawierającą te słowa. Kotwica jest więc obrazem postawy duchowej pierwszych chrześcijan: mocne trwanie we wierze, oczekiwanie przyszłego świata, ufność wśród burz prześladowań, zakotwiczenie łodzi w porcie wieczności". Ibid. s. 427.

20 Ibid. s. 428.

zgodnie z Nowym Testamentem „źródło i siedziba życia religijnego i moralnego"[21]. Serce oznacza również powiązanie odwagi, dzielności i zdecydowania całego, niepodzielonego człowieka.

Mimo utrwalonego tradycją, stałego odtwarzania tych symboli na płytach nagrobkowych cmentarza ewangelickiego w Zelowie, tylko znaczenie pierwszego znaku (kielich) jest powszechnie znane przedstawicielom ludności pochodzenia czeskiego. Pozostałe symbole (palma, kotwica, serce) tworzące elementy kultury materialnej grupy pozostają w obszarach oddalonych znacznie od podstawowej rzeczywistości świata przeżywanego (*Lebenswelt*).

INSKRYPCJE NAGROBKOWE. Napisy występujące na grobach zelowskich ewangelików reformowanych charakteryzują się przede wszystkim mocno skonwencjonalizowaną religijną topiką, której treść stanowią sentencje zaczerpnięte z Biblii. Występują one na nagrobkach w czeskiej lub polskiej wersji językowej. Typowe napisy wyryte na tablicach nagrobnych w języku czeskim podają, oprócz fragmentu z Pisma Świętego, imię i nazwisko osoby zmarłej, jej datę urodzenia i śmierci oraz formułę o charakterze magiczno–religijnym[22]. Do sentencji z Biblii najczęściej występujących na nagrobkach w języku czeskim należy werset BLAHOSLAVENI KTERIZ SOU K VECERI SVADBY BERANKOWY POVOLANI! (Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę Godów Baranka!), pochodzący z Apokalipsy Św. Jana (19,9), a który widnieje również na wschodnim frontonie kościoła ewangelicko–reformowanego w Zelowie. Podobną formę ma również napis: BLAHOSLAVENY JEST TEN JENMUZ ODPUSETNO PRESLOUPENI A JEHOZ HRICH PRIKRYT JEST (Błogosławiony jest ten, któremu odpuszczono występki, a jego grzech bolesny jest (Ps 32,1). Wiele napisów nagrobkowych w języku czeskim zostało zaczerpniętych z Księgi Psalmów. Do nich zaliczyć można inskrypcje: BLAHOSLAVENI KTERIZ PREBYVALI V DOME TVEM (Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim Panie. Ps 84,5) oraz MILUJI HOSPODINA PROTO ZE VYSLYSEL HLAS MUJ (Alleluja. Miłuję Pana, albowiem usłyszał głos mego błagania. Ps 116,1). Czasami występuje fragment pochodzący z jednej z synoptycznych ewangelii Nowego Testamentu: CO JEST PLATNO CLOVEKOU BY VSECKEN SVET ZISKAL SVE TAK DUSI USKODIL (Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? (Mt 16,26)

Najczęściej występujące napisy nagrobkowe w języku polskim mają również religijny charakter. Mają one podobną formę do inskrypcji czeskich, a niekiedy nawet identyczną treść, jak to ma miejsce w przypadku wersetu z psalmu: BŁOGOSLAWIENI, KTÓRZY W DOMU TWOIM PANIE MIESZKAJĄ (Ps 84,5), podanego w wersji — podobnie jak inne biblijne sentencje — zaczerpniętej z tłumaczenia Pisma Świętego wykonanego nakładem Brytyjskiego Towarzystwa Biblijnego. Dalsze przykłady napisów w języku polskim stanowią inskrypcje: BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY W BOGU NADZIEJĘ MAJĄ (Ps 146,5), NASZA OJCZYZNA JEST W NIEBIOSACH (Flp 3,29), KTO WIERZY WE MNIE, ŻYĆ BĘDZIE, CHOĆBY UMARŁ (J 11,25), ALBOWIEM MY W DUCHU OCZEKUJEMY SPEŁNIENIA SIĘ NADZIEI USPRAWIEDLIWIENIA Z WIARY (Ga 5,5) oraz fragmenty psalmów: W BOGU WYBAWIENIE I CHWAŁA MOJA SKAŁA MOCY MOJEJ NADZIEJA MOJA W BOGU (Ps 62,2–3) i PAN JEST PASTERZEM MOIM (Ps 23,1). Zdarza się, że tekst napisany po polsku zawiera błędy ortograficzne świadczące najprawdopodobniej o słabej znajomości pisanej wersji języka polskiego u osoby podającej kamieniarzowi wzór z tekstem nagrobkowym, oraz o braku Biblii

[21] G. Kittel, G. Friedrich, *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, s. 618. Cyt. za D. Forstner, op. cit., s. 359.

[22] Najwcześniejszą chrześcijańską inskrypcją tego typu było łacińskie *in pace* występujące w rzymskich katakumbach. Napis ten miał zabezpieczyć ciało zmarłego przed szatanem. Zob. J. Kolbuszewski, op. cit., s. 31–32.

w języku polskim, z której można by zaczerpnąć poprawny językowo tekst napisu nagrobnego. Na jednej z tablic nagrobnych znalazł się następujący fragment z Pisma Świętego: ALBOWIEM TAK BÓG MIŁOWAŁ ŚWIAT/ ŻE SYNA SWEGO JEDNORODZONEGO DAŁ/ KTO WIEŻY W NIEGO NIE ZGINĄŁ/ ALE MIAŁ ŻYWOT WIECZNY.

Wszystkim sentencjom z Biblii towarzyszą formuły magiczno–religijne czeskie (ZDE ODPOCIVA V PANU, ZED SPOCIVA V PANU) lub polskie (Ś.P. — ŚWIETEJ PAMIĘCI, TU SPOCZYWA W PANU) umieszczone przed nazwiskiem zamarłej osoby.

Nieliczne zindywidualizowane postawy wobec śmierci znajdują na zelowskim cmentarzu ewangelickim wyraz w epigrafice wierszowanej o świeckim charakterze[23]. Chciałbym jednak zaznaczyć, że tego rodzaju napisy bardzo rzadko występują na nagrobkach zelowskich ewangelików reformownych, a przykładami tego typu inskrypcji mogą być epitafia: NA LASKU MAMYNKY/ SKROMNOU JAK PALNI KVET/ NEBUDE MOZNA NAM BEZ PLACE ZAPOMNET/ (Miłości matki, skromnej jak polny kwiat, nie będziemy mogli bez płaczu zapomnieć) lub AJ JAK TU LETI LETA/ JAK VSECHNO MYNE TU/ CO NA TE ZEMI Z KVETA/ VSE MA CAS ODKVETU/ (Oj, jak tutaj przemijają lata, jak wszystko tutaj minie, co na tej ziemi kwitnie, ma czas przekwitania).

Na podstawie analizy postawy ludności pochodzenia czeskiego wobec śmierci, zobiektywizowanej w symbolice grobów znajdujących się na cmentarzu ewangelickim w Zelowie, można powiedzieć, że przedstawiciele mniejszości czeskiej przeżywają tę najważniejszą — zdaniem Martina Heideggera — sytuację graniczną w ściśle religijnej perspektywie. Na ich postawy wobec śmierci wpływa w szczególnie mocny sposób wyrażona przez Marcina Lutra nauka o zbawieniu i zaprezentowana przez Jana Kalwina doktryna o predestynacji. Według powszechnie przyjętej wśród ewangelików myśli Marcina Lutra, który uwypuklił tezy św. Pawła, wiara stanowi podstawę usprawiedliwienia (zbawienia) człowieka.

Na cmentarzu zelowskim wierni Kościoła ewangelicko–reformowanego umieszczają często na nagrobkach biblijne wersety wskazujące na decydujące znaczenie wiary dla zbawienia. Mówią o tym chociażby fragmenty pochodzące z psalmów KTO WIERZY WE MNIE, ŻYĆ BĘDZIE, CHOĆBY UMARŁ (J 11,25) i W BOGU WYBAWIENIE I CHWAŁA MOJA SKAŁA MOCY MOJEJ NADZIEJA MOJA W BOGU (Ps 62,8).

Wśród nagrobkowych inskrypcji dominują jednak teksty związane z predestynacją. Mająca podstawy biblijne koncepcja predestynacji była rozwijana m.in. przez św. Augustyna oraz przez Jana Kalwina dla podkreślenia faktu, że zbawienie wypływa z aktu Bożej łaski[24]. Na grobach w Zelowie znajdujemy teksty z Pisma Świętego, które bardzo wyraźnie zawierają naukę rozpropagowaną przez reformatora z Genewy, a przed nim przez św. Augustyna z Hippony. Umieszczono m.in. następujące wersety: ALBOWIEM MY W DUCHU OCZEKUJEMY SPEŁNIENIA SIĘ NADZIEI USPRAWIEDLIWIENIA Z WIARY (Ga 5,5), BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY SĄ WEZWANI NA UCZTĘ GODÓW BARANKA (Ap 19,9), lub PÓJDŹCIE DO MNIE WSZYSCY, KTÓRZYŚCIE SPRACOWANI I OBCIĄŻENI, A JA WAM SPRAWIĘ ODPOCZNIENIE (Mt 11,28). Podsumowując analizę sfery symbolicznej cmentarza ewangelickiego można powiedzieć, że nagrob-

[23] Na cmentarzu ewangelicko–reformowanym w Warszawie można znaleźć według Eugeniusza Szulca 55 napisów noszących znamiona wypowiedzi poetyckich, niektóre z nich zostały zamieszczone w artykule tego autora poświęconym wyłącznie inskrypcjom epigramów o świeckim charakterze. Zob. E. Szulc, *Inskrypcje nagrobne na warszawskim cmentarzu ewangelicko–reformowanym*, «Jednota», 1984, nr 6, s. 15–17.

[24] Najnowsze publikacje w języku polskim na ten temat: Roman Lipiński, *Łaska Boża a predestynacja w pracach Jana Kalwina oraz we współczesnej nauce Kościoła Ewangelicko–Reformowanego w Polsce*, [w:] *Nauka — Kościół — Ekumenizm. Studia ofiarowane Księdzu Bogdanowi Trandzie*. Pod red. Karola Karskiego, Warszawa 1994, s. 90–105; Bogdan Tranda, *Kalwin i jego nauka*, [w:] *Nurty chrześcijaństwa. Materiały z wykładów*. Pod red. Mariusza Dobkowskiego i Sławomira Kosielińskiego, Warszawa 1995, s. 68–84. Por. też: Leszek Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, passim.

ki ludności pochodzenia czeskiego zawierają wiele znaków, których znaczenie nie jest obecnie powszechnie znane, np. palmę, serce, kotwicę. Jedynym zrozumiałym dla zelowskich Czechów symbolem jest wyobrażenie kielicha, które utożsamiane jest w tej grupie etnicznej z czeskimi korzeniami ich społeczności. Kielich umieszczony na nagrobku podkreśla w pierwszym rzędzie genealogiczne i duchowe powinowactwo zmarłego z przedstawicielami husyckiej, a potem czeskobraterskiej doktryny religijnej oraz podziw dla oznaczonego męczeństwem trwania w wierze ewangelickiej.

1.2. Język

W trakcie wywiadów i obserwacji przeprowadzonych w Zelowie usiłowałem zebrać dane, które pozwoliłyby mi odpowiewiedzieć na pytanie o społeczne funkcje języka używanego przez mniejszość czeską. Dlatego zrezygnowałem z podejścia strukturalnego, polegającego na opisie samego języka, a skoncentrowałem się na badaniu społecznego znaczenia języka w procesie komunikacji[25]. Ten drugi sposób analizy zjawisk lingwistycznych jest bardzo wyraźny w pracach Edwarda Sapira. W eseju *Język* pisze on: „Poza swą podstawową funkcją w sferze myślenia, komunikacji i ekspresji, które mają z natury językowy charakter, język pełni też wiele funkcji pochodnych, szczególnie interesujących dla badacza"[26]. Po pierwsze, jest on siłą konsolidującą grupę. Po drugie, jest czynnikiem socjalizacji (oprócz podstawowej funkcji narzędzia komunikowania). Po trzecie, pełni doniosłą rolę w procesie akumulacji kultury i przekazie historycznym. Wreszcie — co zostanie poza zasięgiem tego studium — jest najpotężniejszym czynnikiem rozwoju indywidualności. W związku z tymi cechami Sapir uznaje język za „symboliczny przewodnik po kulturze"[27].

W analizie języka jako wymiaru postaw patriotycznych będę się starał rozpatrzyć funkcje, jakie język odgrywa w grupie etnicznej i w szerszym kontekście społeczności terytorialnej.

Zelowscy Czesi twierdzą, że w ich mieście mówi się po czesku głównie w domach, w kościele oraz w świetlicy Czeskiego Towarzystwa Społeczno–Kulturalnego, gdzie traktuje się ten język jako obowiązkowy (O. O., 40 lat, technik budowlany). Niektórzy respondenci wymieniali jeszcze dodatkowo ulicę jako miejsce, gdzie prowadzone są rozmowy w języku czeskim.

Mężczyzna, który pełnił w przeszłości funkcję starszego zboru (T. W., 67 lat, tkacz), powiedział: „W domu to zawsze mówimy po czesku, albo jak spotkamy jakiegoś znajomego Czecha na ulicy to też. Z innymi po polsku. [...] Poza tym to z sąsiadami–Czechami, w zborze, w «Kulturze», a tak po polsku".

Kobieta (B. A., 68 lat, tkaczka), która należy do tego samego pokolenia, stwierdziła: „Jak tylko się spotka Czech z Czechem, zaczyna się rozmowa po czesku (w domu, sklepie, na ulicy, przed kościołem)". Starsi ludzie czytają Biblię i modlą się w tym języku. Spośród nich kilka osób mówiło bardzo słabo po polsku, co stwierdzono w trakcie wywiadu, a jedna posługiwała się wyłącznie językim czeskim (E. Z., 90 lat, tkaczka).

Najmłodsze pokolenie, a zwłaszcza młodzież, niechętnie posługuje się mową przodków. Dzieci poznają ten system komunikacji symbolicznej w trakcie socjalizacji pierwotnej, ale nie we wszystkich przypadkach zachowano ciągłość przekazu, ponieważ w rodzinach heterogenicznych (mieszanych pod względem etnicznym i/lub wyznaniowym) wpływ oddziaływania wzorców socjalizacyjnych nie jest wystarczająco silny. Starsi z kolei zaniepokojeni są brakiem skutecznego oddziaływania i postawą młodzieży. Rolnik (C. K., 55

[25] Konsekwencje przyjęcia ujęcia strukturalnego lub funkcjonalnego w analizie terminów „język" oraz „dialekt" przedstawił Einar Haugen. Zob E. Haugen, *Dialekt, język, naród*, [w:] red. M. Głowiński, *Język i społeczeństwo*, Warszawa 1980, s. 169–179.

[26] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 45.

[27] Ibid., s. 89.

lat) powiedział: „Młodzi zaczynają się wstydzić tego języka i oprócz domu nie posługują się nim nigdzie indziej". Niektórzy rodzice świadomie nie uczą dzieci języka czeskiego, by przekazać im tylko pewne elementy dziedzictwa kulturowego grupy. Pierwotna funkcja komunikacyjna języka traci znaczenie. Staje się on przede wszystkim częścią szerszego zbioru tradycji symbolicznych grupy etnicznej. Funkcję komunikacyjną przejmuje język polski.

Kobieta (W. F., 62 lata, farbiarka) relacjonuje proces, który zaszedł w jej rodzinie. Zauważyła, że: „Na samym początku, kiedy wychowywałam dzieci, mówiliśmy po czesku. Teraz mówimy tylko po polsku. Syn także uczy swoje dzieci po czesku na tyle, aby zachować tradycję". Nawet w homogenicznych rodzinach język czeski jest zastępowany stopniowo przez polski, a ponieważ w kościele ewangelicko–reformowanym chór lub wierni śpiewają czasami po czesku, dla wielu osób kontakt z językiem przodków ma miejsce tylko w ramach *sacrum*.

Młoda kobieta (U. K., 33 lata, pielęgniarka) powiedziała o znaczeniu języka czeskiego w jej rodzinie: „Po czesku czasami mówię w domu z siostrą oraz śpiewam w kościele. Dzieci moje nie znają czeskiego". Jeżeli zelowscy Czesi porozumiewają się w swoim języku, to zmieniają go na język polski w sytuacji pojawienia się „obcego".

Zebrane przeze mnie dane ilustrujące zmianę systemu komunikacyjnego zawierają następujące wypowiedzi respondentek: „Jedynie gdy przyjdzie ktoś obcy, to nie mówi się po czesku" (F. Z., 52 lata, tkaczka) lub „Dawniej zupełnie wszyscy mówili po czesku, było to miasto czeskie. W tej chwili, gdy są sami Czesi, mówi się po czesku, natomiast, gdy jest choć jeden katolik, to mówi się po polsku" (K. L., 70 lat, rolniczka). Matka lidera czeskich patriotów (W. L., 58 lat, rolniczka) opowiedziała, że pewnego razu przyszedł do niej sąsiad–Polak, a usłyszawszy niezrozumiałą mowę zapytał, czy nie jest obmawiany przez sąsiadów („Co wy tam gadacie? Czy aby nie na mnie?").

W wielu czeskich rodzinach ciągłość przekazywania języka została załamana mimo nacisków starszego pokolenia. Okazały się one bezskuteczne w obliczu powojennych zmian struktury narodowościowej Zelowa, spowodowanych masową reemigracją i napływem do miasta ludności polskiej. Przed II wojną światową Żydzi, Niemcy i Polacy mieszkający w Zelowie znali czeski. Spełniał on rolę zelowskiego *lingua franca*. Zmiany ludnościowe pociągnęły za sobą dominację Polaków w strukturze społecznej. Znajomość języka polskiego staje się konieczna, by jednostka mogła sprawnie funkcjonować w stycznościach z podsystemami edukacyjnym, zawodowym i administracyjnym nowej, powojennej organizacji społeczności terytorialnej. Stopniowo język polski staje się również podstawowym narzędziem komunikacji przedstawicieli mniejszości czeskiej, w ich zewnętrznych, pozarodzinnych kontaktach. Jego rola wzrasta z pokolenia na pokolenie. Młody rolnik z Zelówka (B. Z., 36 lat) wyznał: „W domu mówimy po polsku. Z rodzicami mówię po czesku i polsku, ale z babcią należało mówić po czesku, bo obraziłaby się".

Pradziadowie zelowskich Czechów opuścili swoją ojczyznę w latach czterdziestych XVIII w., by ostatecznie osiąść w Zelowie na początku XIX wieku. Wynika z tego, że język[28], którym się posługiwali, a który jest używany przez ich potomków obecnie, stracił bezpośredni kontakt z „językiem standardowym" przed około 250 laty, podlegając w tym czasie przeróżnym wpływom wewnętrznym i zewnętrznym. Zmiany językowe, jakie się dokonywały, dotyczyły jego fonetyki, formy i słownictwa.

W trakcie wywiadów nie usiłowałem zebrać materiałów pozwalających na opis któregoś z elementów tych zmian. Analiza językoznawcza wybiegałaby daleko poza ramy

[28] Podstawowym narzędziem komunikacji ludzi, którzy tworzyli trzecią grupę migrantów udającą się na ziemie polskie i ich potomków, jest forma mowy, którą dialektolodzy zaliczają do północno–wschodnich gwar języka czeskiego. Zob. K. Dejna, *Słownik gwary czeskiej mieszkańców Kucowa*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 5–10.

wyznaczone tytułem tej książki. Moim celem było zbadanie społecznych funkcji języka mniejszości etnicznej, dlatego starałem się przede wszystkim dowiedzieć, co sądzą jego użytkownicy o związkach między ich systemem komunikacji a językiem czeskim.

Przedstawiciele grupy etnicznej twierdzą, że mówią „po zelowsku". Dostrzegają obce wpływy zewnętrzne, zwłaszcza w zakresie słowotwórstwa, jakim podlega ich język. Jedna z respondentek (K. B., 75 lat, tkaczka) powiedziała: „My mówiły po zelowsku, bardziej z polska. My mówimy prasować a Czesi — żechlić. Tam gdy ktoś jest, musi się nieźle napracować, żeby dobrze powiedzieć". Inna kobieta (L. L., 57 lat, tkaczka) zauważyła: „Zawsze posługujemy się językiem mieszanym, w domu nazywamy go czesko–polskim. Trochę mówimy po czesku, trochę po polsku. [...] Różnice w języku istnieją. Nie byłam nigdy w Czechosłowacji, ale gdy czasami przyjeżdża rodzina, to nie wszystko rozumiem. Tutejszy język ma chyba dużo słów polskich". Podobnego zdania jest respondentka (W. Z., 59 lat, krawcowa). Stwierdziła ona: „W Czechosłowacji mówi się innym akcentem. U nas mówi się po «zelowsku» (polsko–czeski). Różni się to tym, że nasza zelowska mowa jest spolszczona. Ci, którzy jeżdżą do Czechosłowacji, to wracając wprowadzają nowe słówka. Ale nie zawsze się to przyjmuje. Jak przyjeżdża rodzina z Czechosłowacji, to czasem trudno zrozumieć, o co chodzi (inne nazwy np. poduszki itd.)". Podczas wywiadu respondentka wyznała, że źle się jej mówi do kogoś po polsku, a szczególnie do Czechów. Gdy w obecności ankietera odwiedziła ją sąsiadka, rozmowa toczyła się po czesku.

Kilku respondentów zwróciło uwagę na podobieństwo swojej mowy do dialektu morawskiego, które zostało dostrzeżone w Czechosłowacji. Mieszkający od 1932 do 1945 roku w Czechosłowacji mężczyzna (G. K., 70 lat, tkacz) powiedział: „W Czechach to mi mówili, że ja tak bardziej po morawsku mówię i trochę inaczej tam mówili, ale rozumieć to my się rozumieli". Mieszkanka Zelówka (K. L., 58 lat, rolniczka), która odwiedziła w Czechosłowacji swoją siostrę, zrelacjonowała krótko swoje językowe spostrzeżenia z wyjazdu za granicę. Powiedziała: „Oni poczytają nas jako Morawiaków, gdy my tam jedziemy. Oni mówią: O Pani jede z Morawi!"

Jeżeli zgodne są opinie zelowskich Czechów o polskich wpływach w języku, którym się posługują, to nie potrafią oni jednoznacznie określić, w jakiej części Czech ludzie mówią w sposób podobny do gwary zelowskiej. Najczęściej nie uzyskano informacji na pytania dotyczące tej kwestii. Tylko kilka osób twierdziło zgodnie, że w podobny sposób mówi się na Morawach. Czasami trudności w zrozumieniu „standardowego" języka czeskiego, różnice w obu systemach komunikacji respondenci tłumaczyli specyficznymi warunkami, w których rozgrywały się dzieje ich grupy etnicznej. Jeden z respondentów (K. A., 55 lat, rolnik i tkacz) stwierdził: „Jeśli chodzi o czeski zelowski a czeski w Czechosłowacji to są to dwie inne mowy. My bodajże mówimy starym czeskim językiem, a tam teraz ten język jest unowocześniany. My mamy jeszcze sporo słów polskich w tym naszym czeskim zelowskim". Młodsza od niego wiekiem kobieta (L. S., 36 lat, rolniczka) porównując język czeski i mowę zelowską powiedziała: „Moja córka chodzi do Towarzystwa. Z jakiejś okazji mówi wiersze po czesku. Razem z córką uczyłyśmy się czeskiego, ale to całkiem inna mowa od tej naszej".

Zelowscy Czesi nauczyli się mowy przodków w domu. Każda rodzina ma Biblię w języku czeskim, która jest przekazywana z pokolenia na pokolenie. Niektóre osoby są w posiadaniu egzemplarzy Pisma Świętego wydrukowanego w pierwszej połowie XVIII wieku. Starsze osoby czytają po czesku Biblię i książki religijne. Najwięcej wydawnictw w tym języku znajdowało się w świetlicy Czeskiego Towarzystwa Społeczno–Kulturalnego. Domowe biblioteczki, oprócz książek o treści religijnej, zawierają publikacje o czeskich emigrantach i ich ośrodkach skupienia. Niektórzy mają egzemplarze wydawanego w Pradze miesięcznika «Československy svět». Magazyn był adresowany do Czechów i Słowaków mieszkających za granicą. Do najczęściej czytanych przez przedstawicieli grupy

Kielich i Biblia — symbole religijne wspólnoty ewangelicko–reformowanej w Zelowie (fot. Włodzimierz Świderski).

etnicznej czasopism należał «Život» redagowany w Warszawie przez Stowarzyszenie Społeczno–Kulturalne Czechów i Słowaków w Polsce. Zawarte w nim artykuły pisane były po czesku, po słowacku i po polsku. Było to jedyne czasopismo ukazujące się w Polsce w języku czeskim i należy sądzić, że jego popularność w Zelowie wynikała z braku innych pism wydawanych w języku czeskim.

Tylko nieliczni w Zelowie słuchali audycji radiowych nadawanych przez czeskojęzyczne rozgłośnie. Odbierali oni programy nadawane dla zagranicy przez radio Praga lub rozgłośnię Gwiazda.

W grupie Zelowian pochodzenia czeskiego o polskiej świadomości narodowej (6 osób) powszechna jest znajomość czeskiego w mowie i piśmie. Najstarsi uczyli się pisać w szkółce niedzielnej (K. A., 85 lat, tkaczka), przedstawiciele średniego pokolenia chodzili na lekcje prowadzone przez nauczyciela Engela (W. I., 48 lat, telefonistka), natomiast młodzież — w miarę możliwości — uczy się sama. Student politechniki (A. D., 21 lat) powiedział: „Mówię z dziadkami po polsku, ale częściej po czesku, ponieważ dziadkowie nie rozumieją zbyt dobrze języka polskiego. Z rodzicami porozumiewam się po polsku, ze znajomymi również. [...] Gdy byłem w Czechosłowacji i zacząłem mówić po czesku, trudno im było mnie zrozumieć, ale jakoś szło. Staram się czytać broszury, gazety, książki, by dokształcać się w nauce języka czeskiego, by pielęgnować mowę dziadków. Materiały do tego dostarcza mi Towarzystwo lub korzystam z zasobów uczelnianych".

Duże przywiązanie do języka czeskiego można zauważyć u respondentki (C. Z., 66 lat, tkaczka), która po wojnie wróciła do Zelowa, ponieważ jej ojciec w Czechosłowacji

był według niej dyskryminowany. W czasie wywiadu — nie pytana przez ankietera — podkreślała swoje narodowe afiliacje, mówiąc, że Polskę uważa za swoją ojczyznę. Gdy udzielała wyczerpujących informacji o problemach poruszonych podczas rozmowy prowadzonej przez dwie godziny po polsku, często przechodziła na język czeski, a czasami zdarzały się sytuacje, że nie mogła znaleźć polskiego odpowiednika dla czeskiego wyrazu. Czyta ona czasopisma w języku czeskim, słucha muzycznych audycji czeskiego radia (hudby czeskie), a gdy odwiedza córkę mieszkającą w Nysie, to ogląda czeski program telewizyjny.

Inna osoba (Z. U., 41 lat, nauczycielka), której przodkowie wywodzili się z Czech, stwierdziła, że podczas pobytu w Czechosłowacji rozmawiała po polsku i była lepiej rozumiana, niż gdyby mówiła „po zelowsku" kalecząc język czeski. Respondentka twierdziła, że umie posługiwać się „tzw. zelowskim językiem" i porozumiewa się nim z rodzicami, po polsku zaś z mężem.

Język, którym posługują się w Zelowie ludzie pochodzenia czeskiego, zatracił stopniowo swoją główną funkcję jako narzędzie komunikacji. Języka tego używa się przede wszystkim w domu i w rozmowach z sąsiadami. W kościele chór lub wierni śpiewają po czesku pieśni religijne (na ławkach leżą polskie i czeskie śpiewniki), lecz nabożeństwo odprawiane jest przez miejscowego księdza po polsku. Mimo tych faktów język pozostał siłą konsolidującą grupę etniczną. Scala on jednostki, ponieważ jest unikatowym wyróżnikiem społeczności od Polaków mieszkających w najbliższym otoczeniu i od rodaków, którzy pozostali w ojczyźnie. Tło porównawcze reprezentują zarazem dwie ideologie narodowe, z których każda — nawet czeska — zawiera elementy nie akceptowane przez grupę etniczną. Poczucie wyjątkowości wśród członków mniejszości zostaje w ten sposób wzmocnione.

Analizując rolę języka w socjalizacji przedstawicieli mniejszości etnicznej, chciałbym wskazać na jego funkcję w socjalizacji pierwotnej i wtórnej. W skali najszerszej socjalizacja pierwotna i wtórna przyczyniają się do internalizacji rzeczywistości, tworząc w ten sposób subiektywny wymiar społeczeństwa[29]. Wchodząc w strukturę społeczną jednostka napotyka innych, którzy decydują o jej socjalizacji. Nie ma ona możliwości wyboru znaczących innych. Nie ma ona również możliwości wyboru języka — najważniejszego narzędzia i treści socjalizacji.

W Zelowie socjalizacja pierwotna w obrębie czeskiej grupy etnicznej dokonuje się w gwarze języka czeskiego oraz przeważnie w trójpokoleniowych rodzinach. W jej trakcie dodatkowo powstają silne więzi między dziadkami i dzieckiem, które oddziałują na postawy jednostki w późniejszym okresie życia. Jeszcze do niedawna zdarzały się przypadki, że dziecko rozpoczynające naukę w szkole nie znało języka polskiego. Socjalizacja pierwotna prowadzi do wykształcenia w świadomości jednostki uogólnionego innego, konstrukcji powstałej w świecie społecznym dziecka w oparcu o pominięcie szczegółowych kontekstów konkretnych ról i postaw ludzi. Rzeczywistość przyswojona w tym procesie zostaje zachowana w świadomości. Dalej następują kolejne internalizacje. Noszą one nazwę socjalizacji wtórnych i polegają na przyswojeniu subświatów instytucjonalnych. Berger i Luckmann piszą: „Socjalizacja wtórna wymaga opanowania związanego z rolami słownictwa, co oznacza przynajmniej intrenalizację pól semantycznych porządkujących nawykowe interpretacje i postępowanie w obrębie sfery instytucjonalnej. [...] W przeciwieństwie do «zasadniczego świata», nabywanego w trakcie socjalizacji pierwotnej, «subświaty» internalizowane w trakcie socjalizacji wtórnej są zwykle rzeczywistościami częściowymi"[30]. Pojawia się problem spójności elementów systemu wiedzy.

---

[29] P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 202–248.
[30] Ibid., s. 215.

W Zelowie mamy do czynienia z sytuacją, w której dochodzi do nabywania drugiego języka. Nadbudowuje się on na rzeczywistość oczywistości pierwotnych (*taken for granted*) języka ojczystego — gwary używanej przez mniejszość etniczną. Drugi język nie zawsze musi być traktowany jako wyrazisty fragment obcego podsystemu wiedzy, jak to ma miejsce w przypadku ucznia, zelowskiego Czecha, poznającego dopiero w wieku siedmiu lat język polskiej większości i instytucję tworzącą „subświat sformalizowanej edukacji". Najmłodsze pokolenie społeczności czeskiej, rozpoczynające obecnie naukę w szkole, wcześniej spotyka się z językiem polskim. Pierwsze styczności z drugim narzędziem komunikacji następują już w mikroświecie traktowanym przez tę społeczność jako własność grupowa. Dotyczą one sfery *sacrum*, a ściślej nabożeństw i różnych form duszpasterstwa parafii ewangelicko–reformowanej w Zelowie prowadzonych przez księdza i jego żonę w języku polskim.

Język jako podstawowy system znaków w społeczeństwie określa również obiektywny aspekt rzeczywistości[31]. Tworzy on zewnętrzną wobec człowieka sferę faktów. Berger i Luckmann, analizując relacje języka i wiedzy życia codziennego z punktu widzenia działającej jednostki, stwierdzają: „Język zapewnia mi gotowy sposób bieżącej obiektywizacji mojego rozwijającego się doświadczenia. Mówiąc inaczej, język jest elastycznie otwarty, dzięki czemu umożliwia mi obiektywizację wszelkiej różnorodności doświadczeń, jakie stają się moim udziałem w ciągu życia. Język typizuje doświadczenia, pozwalając mi je włączyć do szerszych kategorii, w czego rezultacie mają one znaczenie nie tylko dla mnie, ale także dla innych ludzi"[32]. Dodatkowo wiąże on różne sfery życia codziennego w znaczącą całość.

Jak silne jest oddziaływanie języka w procesie obiektywizacji doświadczenia, możemy zaobserwować na przykładzie osoby o czeskim pochodzeniu, która samookreśla się jako Polka (C. Z., 66 lat, tkaczka). Urodziła się ona i wychowała w Zelowie, a następnie po wojnie, mając 23 lata, wyjechała wraz z rodziną do Czechosłowacji. Poczucie obcości i dyskryminowanie ojca w pracy sprawiły, że rodzina postanowiła wrócić do Polski po trzech miesiącach. Nadrzędne uniwersum znaczeń tej osoby znalazło się w Czechosłowacji w sytuacji granicznej, wykraczającej poza jej dotychczasową rzeczywistość życia codziennego. Okazało się, że reemigranci ulokowani zostali w otoczeniu ludzi o innym uniwersum symbolicznym. Nawet język, jakim się posługują, nie był w pełni zrozumiały przez Czechów. Dopiero w Zelowie respondentka znalazła innych dzielących z nią rzeczywistość życia codziennego, spotkała ludzi, z którymi nie musiała uzgadniać podstawowych znaczeń. Doświadczenia z pobytu w Czechosłowacji sprawiły, że dokonała ona reinterpretacji mikroświata narodowej przynależności i Polskę uznała za swoją ojczyznę ideologiczną. Tego typu świadomy wybór (poświadczony podczas wywiadu deklaracją słowną) jest faktem zwykle pomijanym przez typizacje dokonywane przez mieszkańców Zelowa, niezależnie od ich narodowej opcji. Obok religii język jest jednym z najważniejszych elementów rzeczywistości życia codziennego. Respondentka podczas rozmowy prowadzonej po polsku zmieniała język konwersacji na „zelowski" lub opowiadając nie mogła szybko zastąpić czeskiego wtrącenia polskim odpowiednikiem. Świadczy to, że wszelkie przeżycia tej osoby są porządkowane za pośrednictwem kategorii należących do gwary czeskiej używanej w Zelowie. Ma to dla otoczenia społecznego podstawowe znaczenie.

Ostatnią wymienioną przez Sapira pochodną funkcją języka jest jego rola w procesie akumulacji kultury i w przekazie historycznym. Opisywana przeze mnie społeczność przez wiele lat używała języka czeskiego, tworząc swoją specyficzną kulturę. Najważniejszym elementem kultury tej grupy, co wykazały badania empiryczne, są wartości religijne, które

---

[31] Ibid., s. 202.
[32] Ibid., s. 75.

przez wiele lat przekazywane były w języku czeskim. Podobnie do języka, którym posługują się członkowie mniejszości etnicznej, religia tej społeczności ma unikalne cechy będące osią patriotycznych identyfikacji.

1.3. Ziemia ojców i ziemia narodu

Mieszkańcy Zelowa pochodzenia czeskiego prawie zgodnie twierdzili, że ich miasto odróżnia się od okolicznych skupisk ludności głównie z racji złożonej struktury wyznaniowej i etnicznej.

Niektórzy wspominają jeszcze tradycje tkackie. Czeszka (C. K., 78 lat) urodzona w Zelówku, która w wieku 23 lat przeniosła się do Zelowa, w trakcie wywiadu mówiąc o cechach charkterystycznych swojego miasta stwierdziła: „Wyznań jest więcej, Czesi jeszcze mieszkają, no i kiedyś tu ludzie same krosna mieli i z tego się utrzymywali". Inna kobieta (W. B., 62 lat) odpowiadając na podobne pytanie zauważa: „Zelów różni się tym od innych wiosek pobliskich, że mieszkają tu Czesi, Niemcy i Polacy".

Przedstawiciel starszego pokolenia (Z. A., 67 lat) z nostalgią wspomina o cechach specyficzych tego miasta: „Teraz to tylko ta resztka Czechów żyje. No i kościoły są tu cztery, gdzie indziej tego nie ma. Bo kiedyś to tu sami tkacze żyli, każdy w domu miał krosna i po czesku wszyscy mówili. Znaczy i Polacy, i Niemcy, i Żydzi". Młodzi Czesi specyfikę miasta upatrują również w jego etniczno–religijnej strukturze.

Osoby, które mimo czeskich korzeni uważają się za Polaków, w podobny sposób postrzegają wyjątkowość Zelowa. Stanowi o niej — ich zdaniem — mozaika wyznaniowa miasta. Pracownica zakładów włókienniczych (P. P., 48 lat) powiedziała w trakcie wywiadu: „Zelów wyróżnia od innych miast duże skupisko różnych kościołów". Inna tkaczka (L. L., 85 lat) jako pierwszą cechę oprócz zróżnicowania religijnego wymieniła posługiwanie się językiem czeskim, mówiąc: „ludzie po czesku gadają".

Kilka osób podkreśliło, że do specyficznych cech miasta należy tolerancja religijna. Mężczyzna (J. W., 45 lat) zajmujący wysoką pozycję w hierarchii społecznej (prezes kolegium zboru ewangelicko–reformowanego i późniejszy radny) twierdzi: „Ośmio i pół tysięczne miasteczko, w którym działają cztery zarejestrowane religie i jedna niezajestrowana charakteryzuje tolerancja". Harmonijne współżycie wyznawców różnych denominacji podkreśla również inna osoba (R. Z., 68 lat, tkaczka). Powiedziała w czasie wywiadu: „[...] my żyjemy tu w zgodzie, a są tu katoliki, ewangeliki reformowane, i augsburskiego i baptyści". Oparte na wzajemnym poszanowaniu odrębności relacje międzyludzkie wywołują, zdaniem respondentki (E. I., 52 lata, tkaczka) podkreślającej często swoją czeskość, poczucie bezpieczeństwa zagrożone, gdy jednostka znajdzie się w nowym otoczeniu (*Lebensumwelt*). Mówi ona: „U nas w Zelowie wszyscy żyjemy w zgodzie. Nikt nie wytyka człowieka: a ten jest Czech, a ten Niemiec. W innych miejscowościach pokazują na nas palcami". U osoby tej, która mieszka w Zelówku, występuje wysoki stopień identyfikacji z Zelowem, podobnie jak u innych o czeskim pochodzeniu, które mieszkają w pobliskich koloniach założonych przez emigrantów. Z drugiej strony w miasteczku powszechnie uważa się, że kolonie stanowią jego integralną część, ponieważ Zelów stanowił pierwotne centrum osadnictwa.

Szczególna rola Zelowa w trakcie migracji wygnańców z Czech została uznana zarazem za cechę wyróżniającą tę miejscowość przez respondentkę (W. B., 75 lat, tkaczka), która podkreśla w swojej wypowiedzi specyficzną etniczną genealogię społeczności czeskiej w Polsce. Uważa, że: „Wszyscy od pra...pra wywodzą się z Zelowa. Najwięcej Czechów było w Zelowie (oprócz Pożdżenic i Zelówka, ale one też należą do Zelowa)". Zelowianie pochodzenia czeskiego, z którymi przeprowadzono wywiady, wykazują silne przywiązanie do swojego miasta.

Prawie każda rodzina ma krewnych w Czechach, z którymi utrzymywany jest kontakt listowny, a czasami ktoś wyjeżdża za granicę do krewnych lub oczekuje ich przyjazdu. Tylko w sporadycznych wypadkach utrzymywane są kontakty, które opierają się na więzi sąsiedzkiej homogenicznej przed laty społeczności etnicznej. Częste pobyty w Czechosłowacji, kontakt z krewnymi i znajomymi, którzy reemigrowali, wynikająca z tych styczności ocena położenia Zelowiaków żyjących na ziemi będącej własnością narodu, sprawiają, że mieszkańcy Zelowa czują się tam obco. Jest to nie tylko ich punkt widzenia, ponieważ ich ziomkowie mieszkający w Czechosłowacji (reemigranci z 1923 lub 1945 roku) czuli się bardzo obco w nowym otoczeniu[33].

Poczucie obcości było wywołane, po pierwsze, postawą otoczenia wobec reemigrantów (naznaczenie przybyszy stygmatem cudzoziemca), po drugie — odmiennością religijną nowego środowiska (parafie katolickie lub silne oddziaływanie procesów sekularyzacji), po trzecie — represyjną polityką ze strony władz, związaną z przeprowadzeniem kolektywizacji[34].

Jedna z respondentek (E. P., 78 lat, tkaczka) stwierdza: „Nie wyjechałabym stąd. Kocham to miejsce, gdzie się urodziłam. W Czechosłowacji byłam zobaczyć jak tam się żyje, ale tylko raz. Męża mojego rodzina jest w Czechosłowacji. Wyjechali po 1945 roku. Są to męża bracia i siostry. Ostatnio umarł męża brat, z którym ciągle pisaliśmy. Te pozostali nie piszą tak. Czasami odwiedzają mnie Czesi, którzy przyjeżdżają do znajomych".

Ludzie w jesieni życia (np. D. B., 58 lat, rolniczka) powołują się na obiegowe powiedzenie o nieprzesadzaniu starych drzew, by uprawomocnić swoje przywiązanie do ziemi ojców. Zelowianin aktywnie działający w czeskim Towarzystwie Społeczno–Kulturalnym (P. L., 37 lat, mechanik) stwierdził, że dla niego ziemią narodu — ojczyzną ideologiczną są Czechy sprzed dwustu lat, czyli z okresu, w którym zaczęły się odradzać w Czechach i na Morawach tradycje religijne związane z myślą Jana Husa w formie wspólnot starej Jednoty Braci Czeskich. Lider społeczności czeskiej emocjonalnie związany jest bardzo silnie z Zelowem. Powiedział on: „Zelów — miejscowość z czterema kościołami, które żyją w zgodzie. Nie ma tutaj problemów narodowościowych; żyją i Czesi, i Niemcy, i Polacy, a nie ma różnic etnicznych. Z tych terenów nie chciałbym wyjechać. Tutaj są moje korzenie. W Czechosłowacji mam rodzinę, ciocia, siostra mamy — wyjechała tam po wojnie. Ze strony babci jest tam dziewięcioro rodzeństwa, także wrócili na tereny Czechosłowacji po wojnie. Jednak ani ciocia, ani rodzeństwo babci nigdy nie odczuli po wojnie, iż są prawdziwymi Czechami. Tam każdy uważa ich za Polaków, tak jak nas tutaj za Czechów, mimo iż upłynęło dwieście lat. Ja nadal jestem uważany za Czecha".

W podobny spsób charakteryzuje położenie grupy etnicznej kobieta (W. W., 59 lat, krawcowa), która nigdy nie była w Czechosłowacji. Lapidarnie zauważa, że: „Tutaj jesteśmy uważani za Czechów, a w Czechosłowacji za Polaków". Czuje się bardzo zżyta z miastem i gdziekolwiek wyjeżdża to zaraz marzy o powrocie do Zelowa. Podczas jednego z pierwszych wywiadów z mieszkańcami pochodzenia czeskiego dowiedziałem się, że ojciec mojej rozmówczyni (A. J., 51 lat, tkaczka) wyjechał do Czechosłowacji w 1923 roku na tereny, z których wywodzili się ich pradziadowie. Oglądając ziemię ojców powiedział, według relacji córki, znamienne słowa: „Trzeba wracać, bo w Zelowie nasza ojczyzna".

---

33 Mówili o tym m.in. K. Klimešová, J. Marván, A. M. Satke na zjeździe reemigrantów i ich potomków w Pradze. Zob. *Návrat do země otců*, Praha 1993, s. 47–51.

34 Relacje reemigrantów z większością zostały opisane przez Ive Heroldovą. Zob. I. Heroldová, *Reemigrace po druhé svďtové valce*, «Česi v Ciziné», nr 6, 1992, s. 43–47. Relacje o postrzeganiu przez reemigrantów nowego otoczenia w Zabrehu na Morawach, Cernosine i Teple koło Mariańskich Laźni można znaleźć w materiałach ze zjazdu czeskich i morawskich reemigranów z 1993 roku. Zob. *Návrat do země otců*, Praha 1993, s. 47–50.

Zdaniem respondentki jej ojciec bardzo był rozczarowany pobytem w Czechosłowacji. Przykłady takich postaw zdają się świadczyć o stopniowym osłabieniu więzi z ojczyzną ideologiczną zelowskich Czechów, które postępowało z pokolenia na pokolenie. Pobyt jego córki (A. J.) u rodziny w Czechosłowacji był dla niej zupełnym zaskoczeniem, ponieważ uczestniczyła w ceremonii pogrzebowej krewnego, która przebiegała według obrządku katolickiego. Powiedziała ona: „W kościele ksiądz mówił po łacinie i odmawiano tylko *Zdrowaś Maria...* i *Ojcze Nasz....* Na zakończenie nad grobem ksiądz i jeden świecki mówili dopiero ładnie".

Młodzi mieszkańcy pochodzenia czeskiego, przyzwyczajeni już do zrutynizowanej codzienności małomiasteczkowego życia, nie chcą pochopnie podejmować ryzyka zmiany miejsca zamieszkania, a szansę takiego wyjazdu oceniają jako mało prawdapodobną. Jedna z kobiet (M. F., 33 lat, pielęgniarka) powiedziała: „Nie chciałabym stąd wyjechać, przyzwyczaiłam się. Zresztą nie ma żadnych perspektyw wyjazdu, nie wiadomo, czy tam będzie lepiej".

Przedstawiciele czeskiej grupy etnicznej, którzy w trakcie wywiadu wyraźnie deklarowali polskie afiliacje narodowe, czują się przywiązani do tego miejsca. Utrzymują kontakty z rodziną w Czechosłowacji i odwiedzają się wzajemnie. Jedna z respondentek (M. D., 42 lata, tkaczka, narodowość polska) mówiła: „[...] urodziłam się w Zelowie. tu się wychowałam, tu mam matkę, dzieci, znajomych, tu czuję się dobrze i chciałabym tu żyć do końca życia". Jej syn (A. D., 21 lat, student, narodowość polska) uważa, że jest związany z tym miastem, ale mógłby zmienić miejsce zamieszkania bez większych kłopotów z zaasymilowaniem się na nowym terenie. Jedna z osób (C. Z., 66 lat, tkaczka, narodowość polska), która mimo czeskiego pochodzenia wyraźnie podkreśliła poczucie więzi z Polską, reemigrowała po II wojnie światowej, a następnie jej rodzina zdecydowała się na powrót do Zelowa z Czechosłowacji. Krótko mówi o swoich przeżyciach: „Po wojnie wyjechaliśmy do Czechosłowacji. Ojciec mój był dyskryminowany w pracy, bo wszyscy uważali go za Polaka. Rodzina postanowiła wrócić do Polski po trzech miesiącach". Chciałbym w tym miejscu zaznaczyć, że pozostali respondenci pochodzenia czeskiego (3 osoby), którzy uznali siebie za Polaków, bardzo niechętnie podejmowali podczas wywiadu rozmowy o sprawach związanych z ich stosunkiem do ziemi ojców i ziemi narodu. Krótka deklaracja lub wymijające milczenie to odpowiedzi na naprowadzające pytania ankietera.

Wśród członków czeskiej społeczności można zauważyć brak hiperidealizacji związanych z relacjami wobec ziemi ojców — terenu, który został zakupiony przez ich przodków w 1802 roku. Obecni potomkowie emigrantów, mimo że czują się silnie związani z Zelowem, nie ujmują w ogóle stosunku do małej ojczyzny w kategoriach przestrzenno–krajobrazowych. Wynika to najprawdopodobniej z braku czynników ekologicznych stanowiących o specyfice tego miejsca. Mają one istotne znaczenie w przypadku terytoriów wyodrębnionych w naturalny sposób lub wyodrębnionych przez działalność ludzką[35]. Zamiast przestrzenno–krajobrazowych identyfikacji, osoby czeskiego pochodzenia odwołują się do specyfiki terenu określonej przez etniczno–religijną wyjątkowość. Zelów, który był przez długi czas własnością ekonomiczną (*de jure* i/lub *de facto*) czeskich osadników, a potem kolejnych pokoleń, jest dla ich następców przedmiotem o charakterze wartości grupowej. Wartością o wyjątkowym znaczeniu, ponieważ w jej historię wpisany jest dziejowy dramat wygnańców i tułaczy. Bardzo cienka nić łączy ziemię narodu z ziemią ojców. Według kryteriów terytorialnych nie jest to relacja zawierania. Związki między obszarami powstają co najwyżej dzięki wspomnieniom o heroicznej przeszłości grupy kształtującej przed wiekami ideologiczne oblicze narodu. Dokonują się one w obrębie wartości religijnych, o czym pisałem analizując postawy wobec *sacrum*.

---

[35] S. Ossowski, *Ziemia i naród*, [w:] op. cit., t. 2, s. 227–229.

Wśród przedstawicieli społeczności czeskiej w Zelowie najczęściej nie mamy do czynienia z interferencją pojęć „ojczyzna prywatna" i „ojczyzna ideologiczna"[36]. Na ojczyznę prywatną nie spływa świętość ojczyzny ideologicznej, ponieważ obraz tej drugiej — jeżeli powstał na skutek bezpośrednich styczności — nie współbrzmi z wartościami zawartymi w uniwersum symbolicznym zelowskiej grupy. Zjawisko to najwyraźniej przybiera postać w przytoczonej już wypowiedzi lidera zelowskich Czechów (P. L., 35 lat, mechanik), który Czechy sprzed dwustu lat uznał za swoją ojczyznę ideologiczną.

1.4. Zwyczaje i obyczaje

Zwyczaje i obyczaje grupy należą do ostatniego, czwartego wymiaru postaw patriotycznych badanej grupy etnicznej. Pierwszy z tych terminów oznacza „przyjęty w danej grupie społecznej sposób zachowania się jej członków w określonych sytuacjach, od którego odchylenia nie budzą sprzeciwu i nie spotykają się z negatywnymi reakcjami otoczenia"[37]. Zwyczaje są zachowaniami społecznymi, które nie zostały obwarowane sankcjami (zwłaszcza negatywnymi), z uwagi na mniejszą doniosłość społeczną. Obyczaje oznaczają zaś zestandaryzowane sposoby zachowania, „obłożone" sankcjami oraz mające dużą siłę normatywną. Normatywny charakter obyczajów wypływa z wierzeń religijnych lub światopoglądu grupy. Związki obyczajów z systemami światopoglądowymi pozwalają wyróżnić m.in. obyczaje religijne i świeckie. Informacje o zwyczajach i obyczajach społeczności czeskiej w Zelowie uzyskałem głównie na podstawie rozmów przeprowadzonych z przedstawicielami tej zbiorowości.

W trakcie wywiadu swobodnego zadawano m.in. pytania dotyczące: najbardziej uroczyście obchodzonych świąt, uroczystości rodzinnych, wesel, potraw, czy wreszcie imprez organizowanych przez Towarzystwo Społeczno–Kulturalne Czechów w Zelowie.

Większość respondentów za najbardziej doniosłe uznała świąteczne obyczaje religijne związane bezpośrednio z najważniejszymi świętami w Kościele ewangelicko–reformowanym.

Zebrane dane pozwalają na postawienie hipotezy o ścisłych związkach między przyznaniem przez jednostkę znaczącej rangi jakiejś uroczystości a hierarchią najważniejszych uznawanych przez nią świąt Kościoła ewangelicko–reformowanego. Młody mężczyzna (A. S., 27 lat, elektromonter) czeskiego pochodzenia stwierdził: „Najbardziej uroczyście obchodzi się Wielki Piątek — najbardziej dostojny dzień i Boże Narodzenie", a w dalszej części wywiadu uznał dzień, w którym wspomina się męczeńską śmierć Chrystusa, za najważniejsze święto w Kościele ewangelicko–reformowanym. Ze świętem tym wiąże się nakaz ścisłego przestrzegania postu. Nie jest on przestrzegany przez wiernych tak ściśle, jak to miało miejsce w przeszłości będącej w zasięgu pamięci społecznej najstarszych.

Lider zelowskich Czechów (U. M., 73 lata, tkacz) powiedział: „Najważniejszą uroczystością jest Wielki Piątek. W tym dniu od wschodu do zachodu słońca nie powinno się nic jeść. Ale, kto o tym pamięta, chyba tylko takie dziadki jak my, młodzi na to nie zwracają uwagi, to jest przykre, ale tak jest". Drugą ważną uroczystością jest Wniebowstąpienie — tutaj ważne jest uczestnictwo w nabożeństwie. Na zakończenie wywiadu stwierdził: „Najważniejszym świętem jest Wieki Piątek i Wniebowstąpienie, dalej dopiero Boże Narodzenie i Wielkanoc". Starsza wiekiem Zelowianka (Z. K., 83 lata, tkaczka), ktorej przodkowie od wielu pokoleń związani są z tym miastem zauważyła podobną tendencję w przestrzega-

[36] S. Ossowski analizując relacje między ojczyzną prywatną i ideologiczną zauważa pewien dominujący trend. Pisze on: „Jeżeli wskutek rozważanej tu interferencji pojęć na ojczyznę prywatną spływa świętość ojczyzny ideologicznej, a wraz z nią nakaz: kochaj swoje otoczenie, bo to twoja ojczyzna — to fakt, że ojczyzna prywatna reprezentuje ojczyznę ideologiczną, ma i odwrotną stronę: ciepły, osobisty stosunek uczuciowy, który nas łączy z ojczyzną prywatną, przenosi się na ojczyznę ideologiczną". S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, t. 3, s. 220.

[37] J. Grad, *Zwyczaj*, [w:] red. Z. Staszczak, *Słownik etnograficzny*, Warszawa–Poznań 1987, s. 388.

niu nakazu ścisłego postu: „Nasi rodzice w Wielki Piątek pościli, nic się nie jadło, najwyżej po zachodzie słońca. Teraz już się tak nie robi".

Niektóre osoby o czeskich korzeniach zwracają uwagę na inny (rodzinny) charakter grudniowych świąt w porównaniu z wyłącznie religijnymi treściami wielkopiątkowych uroczystości. Kobieta mieszkająca w Zelówku (E. L., 58 lat, rolniczka) spostrzegła: „Najbardziej uroczyście obchodzone święta to Boże Narodzenie i Wigilia. Dzieci w jeden dzień świąt przyjeżdżają do nas, my do nich potem, wszystkie dzieci w jeden dzień świąt. No i Wielki Piątek, ale to kościelne". Za najważniejsze święta w Kościele osoba ta uważa Wigilię, Boże Narodzenie, Wielkonoc, Wielki Piątek i „Święto Ducha Zesłanie". Respondentka (B. A., 69 lat), która wykonuje zawód tkacza, powiązany w tej grupie etnicznej tradycyjnie z pracą na roli, podkreśliła szczególne znaczenie uroczystości związanych z Bożym Narodzeniem i zarazem przyznała najwyższą rangę tym świętom, stawiając je na jednym poziomie z Wielkim Piątkiem i Wielkanocą. Zwyczajem uroczystości wigilijnych zelowskich Czechów jest wręczanie prezentów (Ditiatko) w domu i kościele. Dzieci przeważnie obdarowywano słodyczami i odzieżą. Potrawy wigilijne spożywano po nabożeństwie, które odprawiano o godz. 16.00. W pierwszy dzień świąt Bożego Narodzenia parafia ewangelicko–reformowana bierze udział w sprawowanej w kościele liturgii — wcześnie rano o godz. 6.00. W Sylwestra zaś odprawia się od niepamiętnych czasów o godz. 23.00 nabożeństwo, które jeden z respondentów, chyba z uwagi na późną porę ceremonii, nazwał „à la Pasterka". Jeszcze w niedalekiej przeszłości do zwyczajów społeczności czeskiej należało wielkanocne kolędowanie dzieci. Zelowianin mocno zaangażowany w sprawy mniejszości czeskiej (P. L., 37 lat, mechanik) powiedział: „W Wielkanocy — po czesku poleda — szło się kolędować do babci, a ta z kolei za to dawała np. jajka, słodycze. Teraz tego zwyczaju już nie ma"[38]. Przed II wojną światową istniało jeszcze tzw. „trzecie święto". Był to dodatkowy dzień wolny od pracy po Bożym Narodzeniu, Wielkanocy i Zielonych Świątkach. Można było w tym dniu odwiedzać się już od rana, w odróżnieniu od innych świątecznych dni, kiedy wizyty składano po południu. Do uroczystych świąt część respondentów czeskiego pochodzenia zaliczyła także lipcowe ceremonie odprawiane w zelowskim zborze na pamiątkę śmierci Jana Husa.

Najważniejszą uroczystością rodzinną są urodziny. Zaprasza się na nie przede wszystkim krewnych. Jest to wydarzenie o charakterze ściśle rodzinnym. W pracy natomiast zelowscy Czesi zaczęli obchodzić od niedawna imieniny. Zwyczaj świętowania imienin i próba ograniczenia go zarazem do relacji w miejscu pracy wiąże się z towarzyskimi wymogami, jakie stawiają znajomi polskiego pochodzenia. Tylko nieliczni zaczęli zgodnie z polskim zwyczajem urządzać domowe przyjęcia w dniu swoich imienin.

Rolnik i tkacz z Zelówka powiedział: „Obecnie obchodzimy imieniny. Natomiast u siostry w Czechosłowacji sprawia się urodziny. Na urodziny sprasza się rodzinę i bliskich znajomych". Część starszych Zelowian wspomina z nostalgią jesienne „pierzawki" lub „piórnice"[39]. Były to spotkania głównie kobiet, w trakcie których skubano pierze, śpiewano, opowiadano przeróżne historie i plotkowano. Trwały one od zmroku do północy, a w czasie pracy podawano kawę i suche bułki. Na pierzawki przychodzili również spragnieni damskiego towarzystwa młodzi mężczyźni, którzy odprowadzali dziewczyny do domu. Teraz zwyczajową zapłatą za skubanie pierza jest wódka i ciasto. Powszechnie zrezygnowano z urządzania tych spotkań w szerszym gronie towarzysko–sąsiedzkim.

---

[38] W języku czeskim wielkanoc to velikonoce. Określenie „poleda" pochodzi najprawdopodobniej od czeskiego *poledne* — „południe", *o polednach* — „w południe".

[39] Wszyscy respondenci, którzy mówili o tym zwyczaju, użyli wyłącznie polskich określeń. Jeszcze niedawno stosowano w Zelowie powszechnie — obecnie zupełnie zapomnianą — czeską nazwę dracky. Zob. E. Martuszewski, *49 listów z powodu braci czeskich*, Łódź 1971, s. 123.

Mieszkanka Zelówka w roku 1985 skarżyła się na wysokie koszty związane z tradycjami wspólnego skubania pierza, mówiąc, że „coraz drożej pierzawki wychodzą". Obecnie zwyczaj ten spotyka się bardzo rzadko i raczej został ograniczony do kręgu najbliższej rodziny.

Wiele zwyczajowych sposobów zachowania społeczności czeskiej w Zelowie było związanych z weselem. W powojennych dziejach społeczności ceremonie weselne zmieniły znacząco swój charakter, ale wielu starszych mieszkańców potrafi z zadziwiającą dokładnością opisać tradycyjne wesela czeskie.

Zelowski Czech (P. M., 73 lata, tkacz) zrelacjonował dokładnie religijny i świecki wymiar tej ceremonii. Powiedział: „Obrzęd w zborze jest bardzo uroczysty, na nabożeństwie spotyka się wielu księży, ksiądz prowadzący zawsze wygłasza kazanie, później trzymając dłonie nad głowami młodej pary, oni powtarzają słowa przysięgi małżeńskiej, chór śpiewa pieśni, dawniej po czesku, obecnie po polsku. Dawniej nie było ogranisty, obecnie jest. Później pastor wkłada na palce młodej pary obrączki, później jest modlitwa ogólna i tak kończy się nabożeństwo. Jeśli chodzi o przyjęcie, to dawniej trwało cały tydzień i spraszano całą okolicę, teraz tylko jeden dzień, a u bardziej zamożnych dwa dni. Ważne jest również, że dawniej nie było orkiestry, śpiewali goście weselni, teraz raczej korzysta się z magnetofonu. Na weselu podstawową potrawą były kluski, tzw. zelowskie". Zabawa weselna trwała zazwyczaj do północy, a następnego dnia goście schodzili się ok. 9.00 rano, by bawić się dalej".

Czasami osoby o niższym statusie majątkowym ogranizowały przed wieloma laty uroczystości, które trwały tylko kilka dni. Kobieta (Z. C., 52 lata, gospodyni), która śpiewa w chórze parafii ewangelicko–reformowanej, porównywała: „Wesela to u nas trochę inne były, a i do teraz jeszcze inaczej, bo na przykład orkiestry nie ma i wesela co najmniej trzy dni ma być. Tylko, że zawsze najpierw się bawią do północy, potem do domów wszyscy idą i następnego dnia rano znów się zaczyna. A na przykład te pieniądze, co się daje, to pod talerzyk zawsze".

Ostatnio ze względów ekonomicznych organizuje się bardzo skromne uroczystości weselne. Młoda mieszkanka Zelowa (J. S., 33 lata, pielęgniarka) pochodzenia czeskiego zauważyła, że „podczas obrzędów weselnych brak tradycji czeskich", a obecne wesela określiła jako „zwykłe". Podczas wesel śpiewa się teraz po polsku różne przyśpiewki, które zastąpiły pieśni tradycyjne, śpiewane w języku czeskim. Muzykę taneczną odtwarza się z nagrań lub zaprasza się zespół.

Dowiedziałem się również od jednego z moich informatorów, że dawniej w Zelowie nie tańczono. Jak w wielu innych społecznościach ewangelików reformowanych, najstarsze pokolenia przestrzegały surowych obyczajów opartych na purytańskich wzorcach postępowania, które wszelkiej rozrywce (m.in. tańcom) — odrywającej człowieka od pracy będącej środkiem wielbienia Boga — przypisywały grzeszną niegodziwość. W zelowskiej społeczności wspólne śpiewanie określało styl życia rodzin oraz kręgów towarzyskich; było ważną częścią różnych uroczystości.

Tylko część przedstawicieli społeczności czeskiej w Zelowie zachowała jeszcze do dziś pewne zwyczaje kulinarne. Dotyczą one przyrządzania i spożywania tradycyjnych — według powszechnej opinii członków grupy — potraw.

Respondenci zgodnie wymienili kilka zwyczajowych dań jadanych w określonych dniach tygodnia lub z okazji świąt. Najbardziej typowy posiłek składa się z klusek, które ludność pochodzenia czeskiego określała jako: „żelazne", „czarne", „zelowskie", „tarte" lub używano polskiego określenia — pyzy[40]. Ponadto jeszcze niedawno jadano w Zelowie

[40] W kuchni czeskiej danie to nazywa się *bramborové knedlíký ze syrovych a vařených brambor*. Zob. J. A. Fialová, *Česká kuchařka*, Praha 1989, s. 231.

kluski zwane „kucmochami", które należą do tradycyjnych ludowych dań kuchni czeskiej[41]. Na święta Bożego Narodzenia spożywano „makiełki" — słodki deser przyrządzony z maku, mleka i suchych bułek. Podczas wieczerzy wigilijnej zelowscy Czesi nie jedli ryby[42].

Jedna z respondentek (D. K., 68 lat, tkaczka) szczegółowo opisała zwyczajowe potrawy. Powiedziała: „U nas w Zelowie gotowało się czarne kluski na niedzielę. Przeważnie w domu jadano więcej kartofli. Stary chleb kroiło się, dodawało się czosnek i zalewało się wodą. Gotowało się kapustę i ziemniaki. Razem się to mieszało i okraszało tłuszczem. Do tego obowiązywała zupa z suszonych śliwek. Zupy robiło się z kwaśnego mleka. Na święta pieczono normalny, bez nadzienia placek drożdżowy. Gotowało się kucmochy — gotowano ziemniaki, do tego dodawano upaloną mąkę, nabierało się łyżką. Do tego był kapuśniak". Wymieniona na tej liście potraw duszona kapusta z ziemniakami zalicza się do tradycyjnych potraw staroczeskich[43]. Potrawą codzienną była także kasza pęczak z fasolą zakraszana skwarkami. W czasie wesel na śniadanie podawano zawsze „poliwkę" (maślanka z mąką) oraz ziemniaki w łupinach, a na kolację jedzono „kyselo" (żurek). Obecnie bardzo mało ludzi przyrządza tradycyjne potrawy. Został zachowany zwyczaj spożywania w niedzielę klusek tartych z marchewką. Na wigilijnym stole w Zelowie oprócz „makiełek" znajdują się potrawy uchodzące za typowo polskie (karp, barszcz z uszkami, kapusta z grzybam itd.). Tradycyjne potrawy społeczności pochodzenia czeskiego zostały zastąpione przez dania, które powszechnie spożywa się w Polsce. O ich wyparciu zadecydowała dyfuzja obcych wzorów, a nie ekonomiczne możliwości gospodarstw domowych. Tradycyjne potrawy czeskie jedzono przecież w ubogiej społeczności rolników–tkaczy, której status ekonomiczny nigdy nie wybijał się ponad przeciętność[44]. Nadto część potraw, które kojarzą się Zelowianom pochodzenia czeskiego z kuchnią ich przodków (np. dzięki czeskiej nazwie), znana jest również wielu innym narodom zamieszkującym tę część Europy, w tym i Polakom. W tym ostatnim przypadku czeska nazwa mogła zostać jedynie wyparta przez polski odpowiednik.

Rozdział 2. Typy postaw patriotycznych społeczności czeskiej w Zelowie

Wśród przedstawicieli społeczności czeskiej w Zelowie można zauważyć dwie charakterystyczne postawy patriotyczne[45].

Pierwsza specyficzna postawa społeczności czeskiej to postawa „Czecha–zelowskiego patrioty", widoczna głównie wśród starszego pokolenia, druga z nich, postawa „Polaka pochodzenia czeskiego" przejawia się w zachowaniach młodzieży. W formie konkretnych jednostkowych typizacji organizują one ten fragment świata znaczeń ludzi, który dotyczy przede wszystkim systemu mityczno–symbolicznego grupy tworząc poszczególne mikro-

[41] Po czesku *kucmoch* to potrawa z ziemniaków i mąki, nazywana w niektórych dialektach *styrki*.

[42] Nawet dzisiaj w niektórych endogamicznych rodzinach ewangelicko–reformowanych nadal nie spożywa się w ten dzień postnych potraw. E. Martuszewski opisując uroczystości wigilijne w dawnym Zelowie napisał m.in.: „W wigilię spożywano mięso, a typowym pokarmem tego dnia była ... kaszanka. Nie było natomiast dzielenia się opłatkiem". Op. cit., s. 237.

[43] J. A. Fialová, op. cit., s. 260.

[44] Wydana w Pradze z okazji zjazdu potomków czeskich emigrantów w 1993 roku broszurka zawiera część zatytułowaną „Wybrane przepisy charakterystycznych potraw (Zelów)". Zostały tam wymienione żur (kyselo), pyzy (kluzky) i placki ziemniaczane (placky). Zob. *Sjezdová knížka připravená pro Sjezd reemigrantu a jejich potomku nazvany «Návrat do zeme otců»*, Praha 1993, s. 19–20.

[45] Wyodrębnione przeze mnie postawy patriotyczne mają status konstruktów zbliżonych do weberowskich typów idealnych poprzez swoją heurystyczną rolę służącą przybliżeniu pomiaru danego zjawiska i systematycznemu określeniu ich kontekstów indywidualnych. Zob. M. Weber, *Obiektywność. poznania w naukach społecznych*, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, wybór tekstów pod red. A. Chmieleckiego, S. Czerniaka, J. Niżnika, S. Rainko. Warszawa 1985, s. 82–89.

światy. Najważniejsze wymiary postaw patriotycznych zostały wyznaczone przez system religijny oraz język, jakim posługują się mieszkańcy pochodzenia czeskiego. W dalszej kolejności patriotyzm członków grupy etnicznej określają postawy wobec ziemi ojców i narodu. Wreszcie ostatni znaczący wymiar postaw patriotycznych tworzą zwyczaje i obyczaje grupy. W społeczności czeskiej w Zelowie poziomy istotności poszczególnych mikroświatów kształtują się w zależności od wieku reprezentujących je osób.

2.1. „Czech — zelowski patriota"

Opis treści fragmentów subuniwersów znaczeń, które składają się na dwie specyficzne postawy patriotyczne, pragnę rozpocząć od przybliżenia typu „Czecha–zelowskiego patrioty", charakterystycznego dla najstarszej generacji ludności pochodzenia czeskiego. Urodził się on w endogamicznej rodzinie ewangelików reformowanych, których przodkowie przywędrowali do Zelowa z Czech. Określa się on jako przedstawiciel narodu czeskiego — używa często określenia „my Czesi", podkreślając swoje narodowe identyfikacje. Jego aktywność zawodowa była wyznaczona już od wczesnego dzieciństwa przez pracę w warsztacie tkackim, a równolegle do tej działalności trudnił się uprawą ziemi. Podstawową wartością w jego życiu jest wyznanie ewangelicko–reformowane. Szczególną wagę zwraca on na zachowanie czeskich tradycji związanych ze zborem zelowskim. Ponieważ wie on, że liturgia nabożeństw w tym mieście różni się od liturgii sprawowanej w innych okolicach Polski (np. w Warszawie), gdy szuka przyczyn tych odmienności, podkreśla inne reformacyjne korzenie parafii. „Czech — zelowski patriota" nie pozwala na dokonanie zmian w rytuale nabożeństwa, które chciałby wprowadzić młody duszpasterz. Czeska Biblia rodzinna stanowi dla niego największy skarb odziedziczony po wielu pokoleniach. Patriota zdaje sobie sprawę, że z Pismem Świętym (*Biblią kralicką*) i z *Labiryntem Świata* autorstwa Jana Amosa Komeńskiego przywędrowali do Zelowa jego przodkowie. W domu ma obrazki ścienne, które przedstawiają Jana Husa przemawiającego przed ojcami soborowymi w Konstancji oraz J. A. Komeńskiego żegnającego się z ojczyzną. Posługuje się językiem czeskim w codziennych modlitwach i czyta Biblię napisaną w tym języku. Ponadto w mowie ojców prowadzi rozmowy z rodziną, sąsiadami, którzy mają czeskie korzenie, i ze znajomymi przed kościołem ewangelicko–reformowanym. Różnice między dialektem zelowskim a językiem czeskim polegają według niego przede wszystkim na zmienionym akcencie oraz występowaniu wielu polskich zapożyczeń. Słabo mówi po polsku i swobodna konwersacja w tym języku sprawia mu kłopot. Mimo trudności językowych czyta regularnie «Jednotę» — czasopismo wydawane przez Konsystorz Kościoła Ewangelicko–Reformowanego w Polsce. Dodatkowo prenumerował jeszcze miesięcznik «Život», czasopismo Towarzystwa Społeczno–Kulturalnego Czechów i Słowaków w Polsce. „Czech — zelowski patriota" przeżył różne, czasami bardzo skomplikowane koleje losu, ale ostatecznie powrócił do miejsca urodzenia. Reemigrował do Czechosłowacji z całym swoim dobytkiem, mieszkał tam nawet dłuższy okres, ale nie mógł po II wojnie znaleźć dla siebie odpowiedniego miejsca w kraju, którego stolica leży nad Wełtawą. Oprócz poczucia obcości, które skłaniało go do podjęcia decyzji o powrocie do Zelowa, niezgodne z oczekiwaniami warunki ekonomiczne (niskie zarobki lub przejęcie przez państwo na drodze kolektywizacji poprzednio nadanej ziemi) umocniły go w tym postanowieniu i zamącały wcześniejszy, wyidealizowany obraz kraju przodków. Rozważając owe wydarzenia z perspektywy jesieni życia żałuje powziętej decyzji o powrocie do Polski. Część jego najbliższej rodziny została w Czechosłowacji. Z rodziną pozostaje w kontaktcie korespondencyjnym, a niekiedy wyjeżdża do niej w odwiedziny. Szczególnemu stosunkowi „Czecha–zelowskiego patrioty" do ziemi ojców towarzyszy mocno akcentowane przekonanie o specyfice religijnej tego obszaru oraz wiara w harmonijną koegzystencję różnych grup narodowościowych w Zelowie. Pamięta on jeszcz wiele zwyczajów i obyczajów,

które były pielęgnowane w tej społeczności przed masową reemigracją mieszkańców Zelowa na terytorium Czechosłowacji. Ma żal do młodszych od niego wiekiem, że nie przestrzegają ściśle obyczajów, zwłaszcza tych, które są związane z zachowaniem reguł religijnych. Z drugiej strony dostrzega wpływy polskiej kultury na zmiany tradycyjnych wzorów zachowań mniejszości etnicznej. Wreszcie, „Czech–patriota zelowski" sądzi, że czeskie pochodzenie osoby i religia ewangelicko–reformowana kształtują w decydujący sposób czeską świadomość narodową jednostek.

2.2. „Polak — pochodzenia czeskiego"

Drugą specyficzną postawą patriotyczną, która występuje w świecie znaczeń mniejszości czeskiej, jest „Polak — pochodzenia czeskiego". Członek grupy etnicznej reprezentujący tę postawę urodził się w Zelowie i był wychowany w wierze ewangelicko–reformowanej przez endogamiczną pod względem religijnym rodzinę. Jego socjalizacja pierwotna przebiegała w języku czeskim, a po polsku nauczył się mówić dopiero w szkole podstawowej. Należy on do młodej generacji, która po zdobyciu wykształcenia średniego kontynuuje naukę poza Zelowem. Uważa, że Czesi mieszkający w Zelowie oraz parafie czterech wyznań chrześcijańskich tworzą specyfikę tego miasta. W jego uniwersum zaznacza się poczucie polskiej świadomości narodowej. Uważa się za Polaka, którego przodkami byli Czesi. Nie zapomniał jednak języka czeskiego (gwary zelowskiej) i po czesku rozmawia nadal z dziadkami, natomiast z rodzicami najczęściej mówi po polsku. Stara się czytać różne gazety i książki, by pielęgnować mowę dziadków. Materiały do tego celu otrzymuje z biblioteczki Towarzystwa Społeczno–Kulturalnego Czechów w Zelowie. Ważne znaczenie ma dla Polaka czeskiego pochodzenia uczestnictwo w grupie rówieśniczej złożonej z młodzieży ewangelicko–reformowanej, która spotykała się w wyremontowanej własnymi siłami świetlicy w starej plebanii zelowskiego zboru. Osoby związane z tym kręgiem rozmawiają po polsku. Tematem tabu w grupie są sprawy dotyczące świadomości etnicznej członków. „Polak — czeskiego pochodzenia" czuje się związany z Zelowem, ale sądzi, że mógłby zmienić miejsce zamieszkania bez większych kłopotów z asymilacją w nowym otoczeniu. Według niego uprzedmiotowienie cech charakterystycznych dla mieszkańca Zelowa czeskiego pochodzenia stanowi osoba należąca do starszej generacji, która ma znamiona wzoru „Czecha–zelowskiego patrioty". „Polaka czeskiego pochodzenia" cechuje silne zaangażowanie w sprawy religijne, przejawiające się m.in. uczestnictwem w nabożeństwach, spotkaniach biblijnych czy lekturą publikacji o treściach religijnych. Jeżeli przebywa w Zelowie, to bierze udział w godzinie biblijnej i chodzi w niedzielę do kościoła. Zdaje sobie sprawę, że nabożeństwo w miejscowym zborze różni się specyficzną, monologową formą od prowadzonego w innych parafiach ewangelicko–reformowanych, ponieważ brał udział w liturgii odprawianej poza Zelowem. Kielich i Biblia — symbole zelowskiej parafii i zarazem symbole ruchu husyckiego — oznaczają dla niego zgodnie z pierwotnym znaczeniem komunię pod dwiema postaciami oraz wskazówkę, że wiarę i wiedzę czerpie się tylko z Pisma Świętego. W sferze *profanum* kontakt z tradycjami grupy etnicznej sprowadza się do zachowanych w jego rodzinie zwyczajach kulinarnych. Zgodnie ze zwyczajem przejętym również przez zelowskich ewangelików reformowanych obchodzi uroczyście w gronie rodzinnym swoje urodziny, w odróżnieniu od Polaków świętujących dzień imienin. Wraz z rodzicami w dzieciństwie odwiedzał krewnych mieszkających w Czechosłowacji, a obecnie chętnie korzysta z wyjazdów organizowanych przez biura podróży, by odwiedzić kraj, który musieli opuścić jego przodkowie. Nie podtrzymuje kontaktów z przebywającą w Czechach rodziną. Porównując dwie postawy patriotyczne, występujące w społeczności czeskiej w Zelowie, należy zaznaczyć, że silne przeżywanie wartości religijnych nie pociąga za sobą — wśród młodzieży — utożsamienia się z narodowością czeską. Wśród młodzieży dominuje, najczęściej jako wzór ukryty, wzór „Polaka

czeskiego pochodzenia". Natomiast u osób starszego pokolenia, reprezentujących postawę „Czecha–zelowskiego patrioty", świadomość etniczna jest określona wprost przez „czeską wiarę", tzn. głębokie przeżywanie wartości religijnych związanych ze specyficznym rodowodem parafii ewangelicko–reformowanej w Zelowie. Można przypuszczać, że religijny wymiar postaw patriotycznych został w przypadku „Czecha–zelowskiego patrioty" wzmocniony dodatkowo w porównaniu z drugim wzorem, po pierwsze — przez większe znaczenie (obiektywne i subiektywne) języka czeskiego oraz w dalszej kolejności — przez wyidealizowane wspomnienia o ziemi narodu i obyczajach dominujących ongiś w Zelowie.

Zróżnicowanie świadomości etnicznej i związanych z nią postaw patriotycznych emigrantów jest zjawiskiem bardzo powszechnym. W przypadku mniejszości czeskiej silne podziały w obrębie grupy wystąpiły na tle określenia relacji wobec czechosłowackiej i francuskiej rzeczywistości, jak to miało miejsce w okresie międzywojennym w kilkutysięcznej kolonii czeskiej w Paryżu[46].

Rozdział 3. Sentyment narodowy i nacjonalizm zelowskich Czechów

Sentyment narodowy to uczucie podporządkowania się sprawom narodu, mające na względzie jego jedność, cnotę, autonomię i potęgę[47]. Termin ten odnosi się do grupy tworzącej mniejszość w danej zbiorowości terytorialnej. W przypadku badanej grupy wszystkie przymioty narodowej chwały są o tyle ważne, o ile zachowują przesłanie zawarte w religijnej idei wierności Bogu oraz wierności zasadom ustanowionym przez ziemską gminę jego wyznawców. Tak rozumiany sentyment narodowej potęgi wyraźnie związany jest tylko z typem „Czecha–zelowskiego patrioty" we wszystkich czterech wymiarach postawy patriotycznej. We wzorze „Polaka czeskiego pochodzenia" występują silne przejawy polskiej świadomości narodowej, a czeski sentyment narodowy zredukowany został do wspomnień o podstawach tradycji religijnej i własnej językowej socjalizacji pierwotnej. Uczucie związane z przeżywaniem czeskiego mikroświata narodowego przez przedstawicieli mniejszości etnicznej ogranicza się do najstarszego pokolenia mieszkańców Zelowa czeskiego pochodzenia. Trudno jest określić, czy dla młodych Polska stała się ojczyzną ideologiczną, można natomiast stwierdzić ze stosunkowo dużym prawdopodobieństwem, że sfery istotności subuniwersum narodowego opartego o treści etosu polskiego odgrywają większe znaczenie w świecie społecznym zelowskiej młodzieży niż obszarze znaczeń zarezerwowanych przez wartości należące do etosu czeskiego. Z taką samą prawie pewnością możemy stwierdzić, z drugiej strony, że ojczyzną ideologiczną najstarszych Zelowian są Czechy, których granice wytyczają nie tylko kategorie terytorialnio–historyczne, lecz przede wszystkim kryteria dotrzymania wierności pewnym religijnym ideom, które zostały sformułowane na ziemiach będących mityczną własnością Czechów.

Przyjęte przeze mnie za Anthony D. Smithem rozumienie terminu „nacjonalizm" pozwala na ograniczenie znaczenia tej nazwy do ruchów ideologicznych zmierzających do uzyskania i utrzymania samorządności i suwerenności, kierowanych przez grupę, której członkowie sądzą, że tworzą lub będą tworzyć naród[48]. W liczebnie małej zbiorowości czeskiej w Zelowie nie zaobserwowałem żadnych przejawów działalności ruchu społecz-

---

[46] S. Brouček, *The Influence of Historical Consciousness on Social Activities of the Czechs and Sovaks in France*, w: *Constructed Image of the World and Ethnography*, J. Kandert, L. Petráňová, L. Tyllner (eds.), Prague 1993, s. 116–121.

[47] A. D. Smith, *Theories of Nationalism*, London 1971, s. 168.

[48] Ibid. s. 167–168.

nego odpowiadającego kryteriom wyodrębnionym powyżej dla ugrupowania o charakterze nacjonalistycznym. Dotyczy to zarówno instytucji o wysoce sformalizowanym charakterze (Towarzystwo Społeczno–Kulturalne Czechów) jak i nieformalnych grup skupiających liderów patriotycznej elity społeczności. Nacjonalizm w postaci doktryny głoszonej przez ruch społeczny pojawił się jedynie w działalności Zelowian, którzy powrócili do Czechosłowacji. Część z nich była aktywnymi działaczami Zboru Czeskich Wygnańców (Zbor ceských exulantů). Doktrynę nacjonalistyczną propagowaną przez tę organizację chciałbym przedstawić na przykładzie dwóch publikacji wydanych po II wojnie światowej w Pradze. Pierwsza z nich, autorstwa dra Vladislava Jelínka, nosi tytuł *Po stopách Českych Bratrí v Zelové*[49]. Druga broszurka pt. *Návrat exulantů* zawiera krótkie przemówienie skierowane do prezydenta Republiki Czechosłowackiej E. Beneša, które wygłosił w imieniu reemigrantów były Zelowianin Jan K. Smetana. W broszurce znajduje się również kazanie ułożone na powitanie powracających przez dra Josefa Křeneka — seniora synodu ewangelickiego Kościoła Czeskobraterskiego — oraz wystąpienie prezydenta E. Beneša. W każdej z tych publikacji zawarte są silne akcenty nacjonalizmu reprezentowanego przez powracających do ojczyzny ideologicznej emigrantów z Zelowa. Nacjonalizm przedstawicieli enklaw etnicznych najwyraźniej daje się zaobserwować w tekście napianym przez Vladislava Jelínka, potomka jednego z pierwszych czeskich osadników zelowskich[50]. Wraz z częścią rodziny wyjechał on z Polski w 1945 roku. Na początku broszury zadedykowanej rodakom z Zelowa oraz powracającym z Polski ostatnim wychodźcom umieścił motto — fragment pieśni śpiewanej w zelowskim kościele: „Nevzali jesme s sebou nic/ po všem je veta!/ jen bibli Kralickou,/ a Labyrint světa"[51]. Autor przedstawia historię gminy ewangelików reformowanych wraz z interpretacją kluczowych dla zboru wydarzeń.

W wydarzeniach tych dominuje motyw wygnania i prześladowań, jakie spotykały przodków zelowskich Czechów. Pierwsze ciężary, o których wspomina Vladislav Jelínek, spadły na braterską wspólnotę po klęsce poniesionej przez przedstawicieli stanów czeskich pod Białą Górą w 1620 roku. Stronnicy doktryny głoszonej przez te ugrupowanie byli zmuszeni do opuszczenia swoich ziem. Pozostawili w ojczyźnie cały dobytek, a zabrali tylko księgi święte, które określiły religijne i narodowe oblicze wspólnoty. Jelínek komentuje te wydarzenia i pisze: „Te duchowe klejnoty, które wzięli ze sobą nasi praojcowie, zachowały nam nie tylko czeską kulturę duchową i czeski język, lecz bardzo ważne jest to, że nie zlaliśmy się z cudzym żywiołem, że nie wynarodowiliśmy się, bo był w nas zaszczepiony ten silny element religijnego i uczuciowego stosunku do ojczyzny naszych praojców"[52]. W dobie przesiedlenia Bracia Czescy połączyli się z Kościołem ewangelicko–reformowanym. Zjednoczenie to było możliwe — zdaniem Jelínka — dzięki: zbliżonej doktrynie religijnej („wspólnocie myśli i serc"), prześladowaniom, jakie dosięgnęły wszystkich zwolenników Reformacji w krajach katolickich, oraz poważaniu, jakim cieszyła się osoba Jana Amosa Komeńskiego wśród ewangelików. Przykładem w tych ciężkich chwilach byli dla wygnanców: Jan Hus i Jan Amos Komeński, którzy wcześniej cierpieli za swoją wiarę. Organizacją wspólnoty zarządzali w tamtych czasach księża wspomagani lub nawet w razie konieczności zastępowani przez kantorów — świeckich pomocników, pod kuratelą których znajdowała się szkoła i chór zboru. W swej broszurce Jelínek podkreśla starania podejmowane przez wiernych, by parafię prowadził ksiądz–Czech. Autor chwali jednocześnie typ organizacji społeczności, której wójta i sołtysa wybierano w powszech-

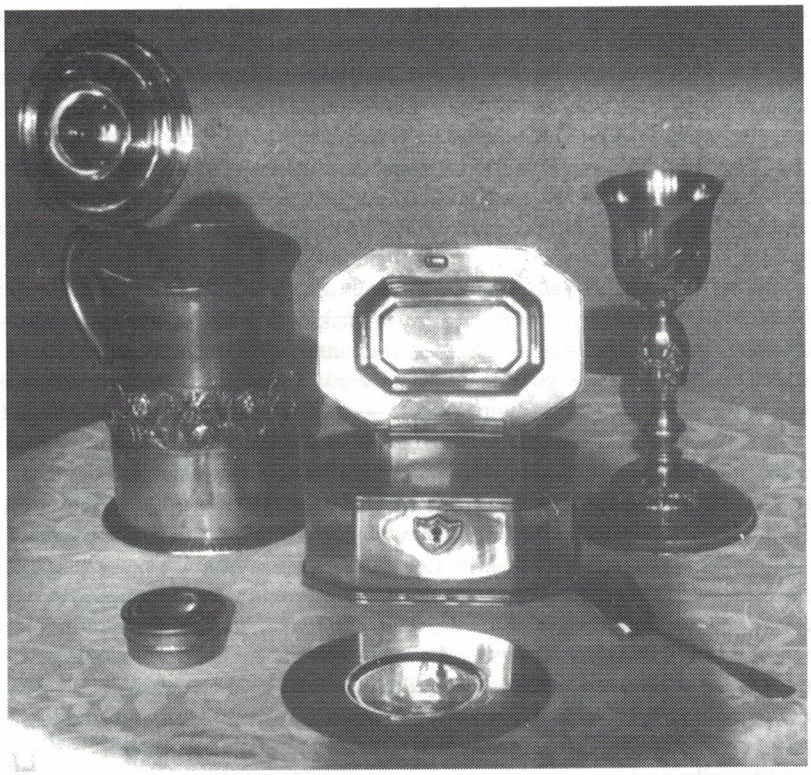
---

[49] V. Jelínek, *Po stopách Českych Bratrí v Zelové*, Praha 1947.

[50] Umowę o zakupie ziemi Zelowa z Józefem Świdzińskim 20 listopada 1802 roku podpisali w imieniu kolonistów czeskich m.in. dwaj czerminianie o tym samym imieniu i nazwisku: Jan Jelínek.

[51] V. Jelínek, *Po stopách Českych Bratrí v Zelove*, Praha 1947, s. 5; „Nie wzięliśmy z sobą nic — wszystko przepadło! — nic, tylko Biblię Kralicką, i *Labirynt Świata*".

[52] Ibid. s. 22.



Naczynia liturgiczne parafii ewangelicko–reformowanej w Zelowie
(fot. Włodzimierz Świderski).

nym głosowaniu, a władzę sądowniczą sprawował wybrany mąż zaufania. Zelowscy wygnańcy doświadczyli ponownie utrapień i poniżenia w czasie II wojny światowej. Lecz przed potomkami Braci Czeskich zabłysła nadzieja powrotu do ojczyzny po 300–letnim wygnaniu. Jelínek porównuje trwanie wygnańców w swojej wierze do ewangelicznego świadectwa, jakie dawał o Chrystusie Jan Chrzciciel (J 5.35). Omawiając teraźniejszość i przyszłość reemigrantów w Czechosłowacji, wskazuje na wzór czynów i ofiary wielkich reformatorów. Stwierdza: „[...] zmarli oni poza granicami naszej czeskiej ziemi, abyśmy my żyli i pracowali dla lepszej i sprawiedliwszej przyszłości naszego ludu, to jest ogromny zamysł i nakaz naszych duchowych przodków"[53]. Autor eksponuje znacząco narodowy wymiar dzieła Husa i Komeńskiego, którzy mają być również przykładem dla powracającego do ojczyzny młodego pokolenia. Książka kończy się apelem zawierającym nakaz wierności zasadom „wielkich przewodników czeskiego narodu i duchownych przewodników czeskiej Reformacji", którzy „[...] swym godnym spełnianiem obowiązku wobec narodu dali przykład cnót najwyższych"[54].

W ideologii narodowej głoszonej przez Jelínka niemożliwe wydaje się oddzielenie pierwiastków religijnych i narodowych, religijni herosi stali się elementem podstawowym narodowego panteonu, prześladowania i wypędzenie grupy wyznaniowej wpisano w szerszą martyrologię narodową. Organizacja społeczności wygnańców opisana przez Jelínka zasadza się na schemacie, który wydaje się być zaczerpnięty z obrazu idealnych utopii

[53] Ibid. s. 23.
[54] Ibid. s. 24.

demokratycznych. Podkreślenie wybitnej roli duchownych w organizacji życia społeczności ma swoje bezpośrednie korzenie w czeskobraterskiej doktrynie budowy gminy wyznaniowej, ale przecież znajduje podwaliny w ideach wielu wcześniejszych myślicieli cywilizacji zachodniej, upatrujących w misji duchownych kluczowe znaczenie dla harmonijnego funkcjnowania grupy. Główną rolę w dziejach ziemskich — według interpretacji historii własnej grupy dokonanej przez autora książki — odgrywa lud–naród, w którego dziejach wypełniają się niezrozumiałe w pełni dla ludzi wyroki boskie. Ideologia narodowa zawarta w książeczce *Po stopách Českich Bratrí v Zelové* napisanej przez Jelínka nosi znamiona nacjonalizmu etnocentrycznego. Grupa własna — czescy wygnańcy wybrani przez siły nadprzyrodzone — posiadła tajemnicę prawdy i mądrości. Z tych przymiotów wynika przekonanie o religijno–narodowym posłannictwie.

Pierwiastki nacjonalistyczne można znaleźć w wypowiedzi byłego Zelowianina księdza Jana K. Smetany, wygłoszonej w imieniu powracających do Czechosłowacji emigrantów, a adresowanej do obecnego na uroczystościach powitalnych prezydenta Edwarda Beneša. Powołując się na samym początku na historyczne korzenie wracających, ksiądz Smetana stwierdził: „Jesteśmy jedynie ostatkiem tych, którzy po nieszczęśliwej bitwie pod Białą Górą musieli świadomie opuścić swoje domy i umiłowaną ojczyznę"[55], a dalej mówił: „Nasi praojcowie odchodzili z Biblią w ręku. Ta Biblia pokrzepiała nas i zachowała naszą wiarę, miłość do ojczyzny i języka ojczystego. Z Biblią uczyliśmy się czytać i myśleć po czesku oraz wierzyć w powrót do domu. Dzisiaj wracamy znowu z Biblią w ręce. Chcemy pracować nad odbudową tak wolności, jak i dobrobytu naszej ojczyzny"[56]. W przemówieniu księdza wyraźnie widać stopienie się narodowego i religijnego etosu grupy, które charakteryzuje nacjonalizm powracających czeskich emigrantów. Idee narodowe wyznawane przez nich zostały uzupełnione o etos pracy na rzecz ojczyzny. Zawód i powołanie (*Beruf*), mające wedle doktryny ewangelickich reformatorów ważną rolę w uzyskaniu religijnej wewnątrzświatowej nagrody członków religijnej wspólnoty[57] ma stać się w przypadku reemigrantów narzędziem, za pomocą którego wzrastać będzie dorobek duchowy i materialny całego kraju ojczystego.

Na uroczystość powitania powracających reemigrantów składały się — oprócz części patriotyczno–narodowej i państwowej (przemówienia przedstawiciela powracających Czechów i prezydenta republiki Czechosłowacji) — również ceremonie o ściśle religijnym charakterze, do których zaliczyć należy kazanie wygłoszone do reemigrantów przez ks. dra Josefa Křeneka.

Głównym motywem mowy seniora Czeskobraterskiego Kościoła Ewangelickiego był komentarz fragmentu zaczerpniętego z księgi Ezechiela (37.21–22) o wybraniu przez Boga ludu izraelskiego, wyprowadzeniu go z niewoli i zjednoczeniu w jeden naród. Ksiądz, który sam wrócił ze Stanów Zjednoczonych do kraju przodków, porównał sytuację, w jakiej znalazł się lud izraelski, z położeniem reemigrantów. Mówił o nadchodzącym dniu powrotu wszystkich rozproszonych, którzy wrócą do swej ojczyzny. Wśród nich znaleźli się najlepsi przedstawiciele narodu. Senior Kościoła Czeskobraterskiego zaliczył do tych osób: Husa, Komeńskiego, Havlička, Masaryka i Beneša. Podkreślił, że przodkowie niektórych z powracających znaleźli się na wygnaniu od czasów bitwy pod Białą Górą, a swoją tożsamość uchodźcy zachowali dzięki wierze ojców przekazywanej z pokolenia na pokolenie.

Křenek głosił: „Podtrzymała was językiem i wiarą *Biblia Kralicka*. Żyliście prawdą emigranckiej pieśni: «Nie wzięliśmy z sobą nic, wszystko przepadło, nic, tylko *Biblię Kralicką* i *Labirynt Świata*»!"[58] Mówca twierdził, że nie należy zamartwać się rozbieżno-

[55] Ks. J. K. Smetana, *Przemówienie powitalne*, [w:] *Návrat exulantů*, Praha 1946, s. 10.

[56] Ibid. s. 10.

[57] M. Weber, *Die protestantische Etnik und der Geist der Kapitalismus*, [w:] *Gesammelte Aufsatze zur Religionssozilogie*, I, Tübingen 1920, [9]1989, s. 74–82.

ściami między poprzednim wyidealizowanym obrazem ojczyzny a zastaną w niej szarą rzeczywistością. Zniszczenia zostały dokonane w trakcie II wojny światowej, dlatego wszystkich czeka teraz trud odbudowy kraju. W dziele tym naród będzie wspierany przez Boga. Kazanie kończy się uniwersalistycznym apelem–wezwaniem skierowanym do Chrystusa Króla o jedność wierzących, ludu będącego narzędziem boskim w błogosławionej służbie dla całej ludzkości.

Rekonstrukcja dziejów dokonywana przez przedstawicieli patriotycznych elit składa się ze zbioru alternatywnych interpretacji przeszłości w ramach historycznej konfiguracji umożliwiającej porównywanie dziejów. Doniosła rola przypada w procesie interpretacji przeszłości tworzonym przez grupę mitom etnicznym, w których dominuje idea rozwoju linearnego. A. D. Smith wskazuje, że w narodowej mitologii występuje seria podstawowych motywów[59]. Stosując propozycję teoretyczną Smitha do analizy mitologii tworzonej przez nacjonalistów związanych ze społecznością zelowskich Czechów, można by wskazać na konkretne treści składające się na symboliczną warstwę motywów.

[1] Mit o czasie (okresie) i miejscu powstania. Społeczność nasza narodziła się w okresie odrodzenia religijnego, tj. w XIV wieku na ziemiach korony czeskiej. „Nasi uchodźcy i reemigranci z Polski mają za złe, jeżeli ktoś nie zagłębia się w ich pochodzenie, które sięga swymi korzeniami religijnymi do okresu czeskiej Reformacji"[60].

[2] Mit o przodkach. Jesteśmy potomkami Husytów. Nasi przodkowie byli zmuszeni opuścić swoją ojczyznę po klęsce pod Białą Górą. „Jesteśmy tylko garstką tych, którzy po nieszczęśliwej bitwie pod Białą Górą musieli opuścić świadomie swój umiłowany kraj rodzinny i swoją ojczyznę"[61].

[3] Mit o migracji. Zostaliśmy rozproszeni po świecie. W Polsce osiedliło się wielu emigrantów, którzy byli ucieleśnieniem narodowych cnót. „Potężny prąd wygnanych, najlepszych synów i córek narodu, odchodził w tym czasie na zawsze z ziemi rodzinnej. Wszyscy ci wysiedleńcy rozeszli się na cztery strony świata. Duża część Braci skierowała się do Polski, która udzieliła schronienia emigracji braterskiej"[62].

[4] Mit o wyzwoleniu. Niepodległość uzyskaliśmy na mocy zrządzenia Boga po ponad 300 latach przebywania na obczyźnie, przepełnieni cały czas wiarą oraz posłuszni jego woli. „[...] wracamy teraz po przejściu zawieruch gniewu Bożego do swoich domów, do swojej ojczyzny, tam, gdzie przed 300 laty ojcowie nasi opuszczali swoje doczesne rzeczy, domy, zbory, role, winnice, gdzie zostali pozbawieni wszystkiego i wygnani w nieznane. Ale oni nie wzgardzili lampą, co płonie i świeci, lecz radowali się światłem Jego (J 5.35). Jak nasi ojcowie oczekiwali spokojnie i z nadzieją wierzyli, że wzejdzie ziarno, które posiali, i że da ono plon, tak i my, ich potomkowie, mocni wiarą, że dziedzictwo, które nam przekazali, będziemy zachowywać, i że budowla, którą w naszej drogiej odrodzonej ojczyźnie wznosimy, będzie rękoma naszych dzieci i potomków zrealizowana i wybudowana po wieczne czasy jako świątynia miłości i braterstwa, gdzie wszelkie serca będą przeniknięte żywą wiarą i wiernością Bogu"[63].

[5] Mit o złotym wieku. Nasza potęga nie mogła zostać zbudowana z powodu nieustannych zakusów obcych władców i narodów na naszą ojczyznę. Mimo to „duchowe klejnoty" naszej kultury wskazują na nasz okres świetności. „Reformacja czeska, Bracia Czescy to są słowa, które mają wartość złota. Wyrażają wielkość naszych dziejów"[64].

---

[58] J. Křenek, *Kázání, které vykonal pri uvitání exulantů v chrámu u Martina ve Zdi v Pradze*, [w:] op. cit., s. 6.

[59] A. D. Smith, *The Ethnic Orgins of Nations*, Oxford 1986, s. 191.

[60] V. Jelínek, op. cit., s. 20–21.

[61] Ks. J. K. Smetana, [w:] *Návrat exulantů*, s. 10.

[62] V. Jelínek, op. cit., s. 21.

[63] Ibid., 21–22.

[64] Ibid., s. 21.

[6] Mit o upadku. Nie występuje on w wyrazistej formie w mitologi tworzonej przez nacjonalistów związanych ze społecznością czeską w Zelowie. Można przypuszczać, że brak występowania tego motywu wiąże się ze świadomymi lub też pozostającymi poza sferą świadomości obawami przed podjęciem zagadnienia związków historii narodu z problemami teodycei. Tylko tu i ówdzie, na przykład podczas interpretacji wydarzeń z okresów powojennych, pojawia się wzmianka o upadku kondycji moralnej społeczności, ale poprzedzona zarazem wyszczególnieniem cierpień, jakich musieli doznać członkowie grupy. „W latach 1939–1944 nasza zelowska społeczność uchodźców znowu przeżyła męczeństwo, które zaznaczało się w jej historii wieloma utrapieniami i poniżeniami. Byliśmy narażeni na przymusowe roboty, przemoc, tyranie i obozy koncentracyjne"[65].

Zaraz w następnym akapicie broszurki występuje wzmianka o upadku moralnym grupy i jego przyczynach: „Druga wojna światowa pozostawiła zgubne następstwa w duchowym i religijnym życiu uchodźców w Zelowie. Pojawił się zastój i obojętność na sprawy Boże. Pismo święte przestało być jedynym, a zarazem integrującym źródłem"[66].

[7] Mit o powtórnym narodzeniu. Swoją dawną świetność powinniśmy odbudować na ojczystej ziemi praojców wspólnymi siłami. Powinniśmy iść za wskazaniami Boga zawartymi w Biblii, mając za wzory naszych narodowych bohaterów: Jana Husa oraz Jana Amosa Komeńskiego. „Zobowiązujemy się, że nigdy nie zdradzimy nakazów wielkich wodzów narodu czeskiego, duchowych ojców czeskiej Reformacji. Ci wielcy i dzielni synowie narodu czeskiego dali nam swoim godnym wypełnianiem powinności wobec narodu przykład najwyższej cnoty"[67].

Mitologia etniczna nacjonalistów zelowskich przesycona jest treściami o ingerencji sił ponadnaturalnych w dzieje grupy. Bóg oraz narodowi herosi określają każdy przełomowy moment zbiorowej interpretacji dziejów. Bóg — najważniejszy znaczący inny wg P. L. Bergera[68] — skupił po wiekach rozproszony lud. Hus i Komeński pełnią rolę wzorca jak należy wypełniać na ziemi słowo Boże zawarte w Piśmie. W mitologii etnicznej reprezentowanej w Czechosłowacji przez elitę patriotyczną Czechów powracających z Zelowa widać wyraźnie wyeksponowane kryterium dramaturgiczne opisu dziejów, przybierające formę rozdarcia między wiernością Bogu i idei religijnej a uczuciem przywiązania i miłości do ojczyzny. Wybór wartości religijnych (wierność Pismu Świętemu) stanowi najpewniejszą rękojmię szczęścia i jest środkiem spełnienia marzeń o powrocie uchodźców do ziemi praojców.

Etniczna mitologia mieszkańców Zelowa, którzy nie zdecydowali się na powrót do Czech, wyraża się w deklaracjach składanych przez przedstawicieli najstarszego pokolenia Zelowian (typ „Czech — zelowski patriota"). Zawarte w niej wątki zbliżone są do interpretacji dziejów własnej grupy narodowej stworzonej przez ich ziomków–reemigrantów. Uwzględniając serię motywów mitycznych oraz treści, można pokusić się o odtworzenie zarysów zelowskiej mitologii etnicznej na przykładzie typu osobowego ilustrującego tożsamość etniczną starszego wiekiem mieszkańca Zelowa o czeskich korzeniach.

„Czech–zelowski patriota" twierdzi, że jego przodkowie należeli do wspólnoty Braci Czeskich, która zmuszona była opuścić swoją ojczyznę ze względu na prześladowania religijne („nie za chlebem, lecz za wiarą") w połowie XVIII w. [mit o migracji]. Wie on, że teren Zelowa kupili jego przodkowie rozproszeni na wygnaniu w różnych okolicach Polski. Swoją etniczno–religijną genealogię wyprowadza w prostej linii od Husytów, twórców i obrońców czeskiej Reformacji, czyniąc ich swoimi praojcami [mit o przodkach]. Okres zwycięstw wielkich reformatorów zalicza do okresu świetności swej ideologicznej

[65] Ibid. s. 14.
[66] Ibid. s. 15.
[67] Ibid. s. 24.
[68] P. L. Berger, op. cit., s. 17.

ojczyzny [mit o złotym wieku]. Na nowych terenach uchodźcom udało się w pomniejszonej skali odtworzyć jednorodną wspólnotę, która zachowała religijne i społeczne zasady przodków. Wielkie znaczenie tej społeczności oparte było na przechowywaniu skarbu wiary ojców [mit o wyzwoleniu — ograniczony do wspólnoty religijnej przestrzegającej boskich praw]. Przetrwała ona przez wiele lat, ale ostatecznie została rozbita powojennymi reemigracjami [mit o upadku — bardzo rozbudowany].

Nowy, masowy ruch ludności był spowodowany według „Czecha–zelowskiego patrioty" prześladowaniami zadanymi po II wojnie światowej przez „bandy" — grupy zamaskowanych i uzbrojonych osobników, rabujące dobytek Czechów, które składały się z Polaków — przedstwicieli miejscowych władz porządkowych. Jego zdaniem odbudowanie dawnej świetności grupy jest niemożliwe. Wraz z biegiem czasu następuje upadek etniczno–narodowej specyfiki grupy, objawia się to m.in. w „zachodyzacji" lub „polonizacji" rytuału religijnego. Jest on świadomy, że w Zelowie zaszły nieodwracalne zmiany w strukturze narodowościowej.

„Czech — zelowski patriota" uważa również, że w Czechosłowacji reemigranci znaleźli się w obcym wyznaniowo otoczeniu, pomimo przebywania wśród swojego narodu [mit o powtórnym narodzeniu — nie spełnione nadzieje]. Ich marzenia o macierzy nie sprawdziły się, biorąc pod uwagę chociażby tylko naznaczający stosunek Czechów wobec specyfiki języka, jakim się posługiwali. Z kolei młodsi przedstawiciele gminy wyznaniowej nie przestrzegają zdaniem „Czecha–zelowskiego patrioty" ustanowionych obyczajem zasad. Niechętnie mówią językiem czeskim. Nie kultywują starych wartości religijnych. Wszystko to doprowadzi do powolnego zaniku czeskiego pierwiastka we wspólnocie, która do swoich bohaterów i zarazem wielkich poprzedników zaliczyła Husa i Amosa Komeńskiego.

Omówione przeze mnie na początku tego rozdziału wystąpienia zelowskich Czechów stanowiły materiał, na podstawie którego analizowałem narodową ideologię powracających. Teraz zaś chciałbym opisać zarys podstawowych treści, które składają się na zjawisko nacjonalizmu czeskiego.

Idee tworzące nacjonalizm czeski chciałbym przybliżyć posługując się doktryną stworzoną przez Franciszka Palacký'ego oraz rozpropagowaną przez prezydentów Tomasza G. Masaryka i Edwarda Beneša[69]. Ta wizja narodu czeskiego i znaczenia jego dziejów, która mocno zakorzeniła się w potocznej świadomości Czechów, nawiązuje głównie do tradycji protestanckiej[70]. Twórca czeskiej ideologii narodowej Franciszek Palačký („ojciec narodu")[71] urodził się w 1798 roku na Morawach w rodzinie chłopskiej, kultywującej tradycje Braci Czeskich. Po ukończeniu liceum studiował w Pradze historię z zamiarem poświęcenia się badaniom historii Czech, ze szczególnym uwzględnieniem okresu Reformacji husyckiej.

Dzieła Palacký'ego pozwalają zaliczyć go do grona „narodowych proroków"[72], a zawartą w nich filozofię czeskiej historii traktować za przykład „nacjonalistycznego mesjanizmu"[73] zgodnie z typologiami stworzonymi przez Hansa Kohna. W filozofii dziejów stworzonej przez Palacký'ego narody jako nośniki idei i zasad stają się głównymi podmiotami historii. Za ich pośrednictwem ludzkość upodabnia się stopniowo do Boga, głównie poprzez trwający ciągle konflikt między siłami duchowymi i materialnymi[74].

---

[69] K. Skalický: *Prolegomena do przyszłej filozofii czeskich dziejów*, «Więź», nr 2, 1993, s. 67–91.

[70] Część badaczy „filozofii czeskich dziejów" pragnie wykazać wielowątkowość lub przynajmniej opozycyjność wpływów (np. Jan Patočka) katolickich i protestanckich, które tworzą czeską ideologię narodową. Zob. K. Skalický, *Prolegomena do przyszłej filozofii czeskich dziejów*, op. cit.

[71] J. F. Zacek, *Nationalism in Czechoslovakia*, [w:] ed. P. L. Sugar, I. J. Lederer, *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle & London 1969, s. 177–186.

[72] H. Kohn, *Prophets and Peoples*, New York 1952, s. 2–3.

[73] H. Kohn, *Reflections on Modern History*, Princeton 1963, s. 134.

Palacký wierzył, że narodowi czeskiemu, cechującemu się głębokim humanitaryzmem, została wyznaczona tragiczna rola, ponieważ mały naród — walczący nie tylko o swoje życie, wolność i niepodległość, lecz także najwyższe wartości ludzkie — napotyka stale na wrogich sąsiadów, wobec których nie umie skonsolidować swych wszystkich sił. W historii Czech dwie siły znamionujące różny narodowy charakter to pokojowa, demokratyczna słowiańszczyzna i autorytarna, łupieska germańszczyzna. Naród czeski najbardziej zbliżył się do boskiego podobieństwa podczas Reformacji husyckiej, którą Palacký traktuje jako jądro czeskiej historii. Walczył wówczas o prawa jednostek przeciwko absolutnej władzy Kościoła i państwa. Husyci byli pierwszą europejską próbą reformy chrześcijaństwa, która spowodowała reakcję łańcuchową postępowych i demokratycznych rewolucji w Europie i w ten sposób ukształtowała charakter człowieka Zachodu.

Palacký uprawomocnił w swojej filozofii dziejów istnienie małego narodu olbrzymim udziałem Czechów w postępowych nurtach myśli europejskiej. Stworzony przez niego opis czeskiego charakteru i misji tej grupy narodowej został powszechnie zaakceptowany przez Czechów i przetrwał w świadomości narodowej do czasów obecnych. Najmocniej zakorzenił się w czeskich środowiskach emigranckich[75]. Głównym propagatorem tych idei był pierwszy prezydent niepodległej Czechosłowacji, Tomasz G. Masaryk, a później jego najbliższy współpracownik i następca, Edward Beneš.

Masaryk, stojący na czele demokratycznego narodu, który obdarował go tytułem „prezydenta–oswobodziciela", odrzucił antyniemieckie elementy myśli Palacký'ego i położył główny nacisk na aspekty humanitarne. Podkreślał głównie etyczny wymiar narodowej dramaturgii dziejowej. Dla Masaryka kwestia czeska w historii miała przede wszystkim moralne, a potem religijne znaczenie jako część naturalnej idei humanizmu[76].

Beneš — długoletni współpracownik i zarazem kontynuator podstawowych zasad filozofii politycznej Masaryka — spotkał się w 1946 roku z powracającymi do Czechosłowacji reemigrantami[77]. Był on zwolennikem politycznej koncepcji współpracy ze Związkiem Radzieckim, mającym zagwarantować Czechosłowacji bezpieczeństwo w powojennym świecie. Państwo Czechów i Słowaków miało stać się pomostem między Wschodem i Zachodem. Słowianofilizm i rusofilizm narodu czeskiego miały, zdaniem Beneša, ułatwić realizację nowej polityki zagranicznej[78]. Po wojnie Beneš zaapelował do wszystkich Czechów przebywających na wychodźstwie o powrót do ojczyzny. Chciał, by wzięli oni udział w odbudowie kraju. Przemawiając do reemigrantów na Zamku z okazji ich powrotu zaznaczył, że obecna generacja Czechów naprawia błędy wcześniejszych pokoleń. Historycznym symbolem klęsk została bitwa pod Białą Górą. Szczególnym momentem w trwającym od wieku procesie odrodzenia narodowego było odzyskanie niepodległości w 1918 roku. Nowy przełom wydarzył się po zakończeniu II wojny światowej, kiedy zaistniała możliwość powrotu wychodźców.

Oceniając wagę powrotu, Beneš powiedział: „Jest w tym znak historycznej sprawiedliwości, którą jeszcze sobie uświadomicie, jest w tym zarazem wielkość naszych narodowych dziejów[79]. W wyniku każdego wielkiego konfliktu (wojen lub rewolucji) naród ponosi uszczerbek moralny. W przezwyciężeniu moralnego marazmu szczególna rola przypada powracającym. Prezydent mówił: „Między wami znajduje się wielu potomków tych naszych emigrantów, którzy z ideałami religijnymi i moralnymi szli w świat na wygnanie i zmagali się z przeciwnościami. Ale pomimo wszystkich trudności przekonali się, jak

[74] J. F. Zacek, op. cit., s. 179.

[75] Ibid. s. 180, 203.

[76] M. Bankowicz: *Tomasz G. Masaryk — apostoł demokracji*, «Tygodnik Powszechny», 1991 nr 39.

[77] Omówione na początku tego rozdziału wystąpienia zelowskich Czechów stanowiły materiał, na podstawie którego analizowałem narodową ideologię powracających osób.

[78] J. F. Zacek, op. cit., s. 200.

[79] E. Beneš, *Przemówienie*, [w:] dr J. Křenek, *Návrat Exulantů*. Praha 1946, s. 12.

należy zachować owe ideały. Chciałbym, aby je sobie uświadomił cały naród, który musi dzisiaj ku tym religijnym lub moralnym ideałom wrócić, ponieważ tylko taki naród, moralnie silny i zdrowy, może się ochronić przed przyszłym niebezpieczeństwem, przed niebezpieczeństwem, które nie przeminęło, które zostaje i ciągle na nas czyha. Dlatego i nasz lud musi wrócić do tych moralnych ideałów, których wasi przodkowie bronili na wygnaniu, i żyli według nich do końca, i wytrwali aż do dzisiejszego naszego zwycięstwa"[80].

W końcowych fragmentach przemówienia Beneš nadmienia, że nie wszystko zło zostało do tej pory usunięte, i wzywa do kontynuowania walki z nazizmem oraz z faszyzmem. Odwołuje się wprost do nastrojów antynazistowskich i antyfaszystowskich, powojennej wersji antygermańskiej fobii zakorznionej w świadomości narodowej Czechów, którą starał się pominąć Masaryk w swojej nacjonalistycznej doktrynie. Elementy antyniemickie pojawiają się również w nacjonalizmie uchodźców powracających do ojczyzny przodków, a zwłaszcza w przypadku oceny wydarzeń, jakie zaszły w latach okupacji w Zelowie. Jelínek pisał: „Nazistowska okupacja nie uznawała wolności człowieka. To despotyczne barbarzyńskie bezprawie nie uznawało sprawiedliwości"[81].

Nacjonalizm reemigrantów oraz w mniejszym stopniu sentyment narodowy pozostałych w Polsce potomków uchodźców mają wiele cech wspólnych z nacjonalizmem czeskim. Należy do nich przede wszystkim uznanie narodu za podstawowy podmiot procesu historycznego oraz przekonanie o jego misji dziejowej, która polega na dotrzymaniu wierności szczytnym zasadom. Po drugie, wspólny jest panteon narodowych herosów, po trzecie, nacjonalizm reemigrantów i nacjonalizm czeski cechują się wiarą w istotne znaczenie narodowej martyrologii i wreszcie zawierają podobne opisy czeskiego charakteru.

Podstawowa różnica między nacjonalizmem reemigrantów i nacjonalizmem czeskim sprowadza się do odmiennego rozłożenia akcentów narodowej martyrologii. Osoby wracające do swej ojczyzny przypisują dramatycznym dziejom narodu znaczenie religijne w teologicznym i zarazem etycznym wymiarze. Natomiast nacjonaliści czescy, oceniając tragedię narodową, dostrzegają jej religijny charakter jako związanej z Reformacją husycką i jej późniejszymi wpływami, ale dostrzegają z kolei tylko powinowactwo zasad etycznych zbiorowości narodowej i tych, które głosili husyci, a później Bracia Czescy oraz ich ideowi spadkobiercy.

Ważnym wydarzeniem w dziejach społeczności czeskiej związanej losami z Zelowem był zjazd, który odbył się 25 września 1993 roku w Pradze. Pełna nazwa tego spotkania brzmiała „Zjazd czeskich i morawskich reemigrantów i ich potomków — Powrót do ziemi ojców" (Sjezd reemigrantů a jejich potomků — Navrát do zeme otců). Mimo że wrześniowe uroczystości praskie z roku 1993 skupiły szerokie grono osób związnych z Zelowem i miały bogatszą formę, można w nich dopatrzyć się wielu punktów stycznych z ceremoniami, jakie towarzyszyły powitaniom masowej fali reemigrantów wracających po II wojnie światowej w 1946 roku, które zostały opisane w omawianych wcześniej tekstach zawartych w broszurze *Navrat exuantů*. Bardzo ważną rolę w obu spotkaniach odgrywała ściśle religijna część uroczystości, na którą składały się modlitwy uczestników i kazania duchownych. Ponadto uczestnicy zjazdu zostali przyjęci przez prezydenta Republiki na Hradczanach, podobnie jak powojenni reemigranci.

Rozpoczęcie zjazdu odbyło się w kościele ewangelickim „U Salvatora", a zakończenie w Kaplicy Betlejemskiej, gdzie Jan Hus głosił Prażanom swoje kazania. Uczestnicy spotkania byli świadomi faktu, że po raz pierwszy po wojnie została udostępniona — i to właśnie im — na potrzeby kultowe ta jedna z najbardziej znaczących czeskich budowli

---

[80] Ibid. s. 12–13.
[81] V. Jelínek, op. cit., s. 14.

historycznych[82]. W trakcie nabożeństwa kazanie wygłosił senior Czeskobraterskiego Kościoła Ewangelickiego Pavel Smetana nawiązując, zaraz na początku, do znaczenia tego miejsca dla dziejów narodu i do słów wygłoszonych przez rzymskokatolickiego arcybiskupa Pragi Miroslava Vlka na wcześniejszych nabożeństwach ekumenicznych i na obecym zjeździe.

Jedność wszystkich chrześcijan można uznać za ważny motyw przewodni kazania seniora. Zwrócił się on do słuchaczy następującymi słowami: „Kochani bracia i siostry, nie reprezentujący współczesnych właścicieli tej kaplicy Betlejemskiej, która należy do politechniki. Duchowe dzieci tego miejsca, gdzie teraz jesteśmy i dumnie się do niego zwracamy. Bracie arcybiskupie, witam Was na tym miejscu zaraz na początku, abyście nie tylko Wy, ale i wszyscy pozostali czuli się tu jak we własnym domu. Reformacja husycka domagała się spełnienia czterech postulatów, czterech artykułów. Pierwszy z nich domagał się swobodnego głoszenia Słowa Bożego. Kochani bracia i siostry, z tego też powodu zaczynaliśmy nasz zjazd Słowem Bożym i Słowem Bożym chcemy go zakończyć"[83]. Fragment z Pisma Świętego, który został odczytany, a następnie był rozważany w trakcie kazania, pochodził z Księgi Ezechiela (37. 19–24). To samo czytanie (Ez 37. 15–28: oba fragmenty pochodzą z innych tłumaczeń Biblii[84]) przygotował senior Josef Křenek, gdy mówił do reemigrantów w 1946 roku. Pavel Smetana wspomina osobę swojego poprzednika i spotkanie z powracającymi do ojczyzny Czechami w kościele Marcina w Pradze po drugiej wojnie światowej. Przytacza on obszerne części kazania Křeneka, wpisując w główną część swojej wypowiedzi.

Z perspektywy pięćdziesięciu lat stwierdza brak ciągłości w przekazie wiary spowodowany złym wpływem nowego otocznia: „Wielu z tych, którzy wrócili z dalekich ziem do starego kraju, zmarło i zostali złożeni do nowych grobów. Duża liczba przedstawicieli następnych generacji do tego stopnia zlała się z zsekularyzowanym środowiskiem czeskim i morawskim, że jest już nieświadoma przyczyn religijnego wychodźstwa swych ojców i matek. Nie pragną tego, by swe życie napełnić tymi samymi wartościami"[85]. W tych warunkach wskazuje zgromadzonym w Kaplicy Betlejemskiej ewangelikom na ich nowe powołanie. Mówi: „Stoimy przed nowymi zadaniami i pytamy się, czy honor ewangeliczny, wyniesiony z tolerancji, wychodźstwa, [...] stał się w chwili obecnej solą ziemi, czy zaczynem zniszczenia, światłem na świeczniku, czy śmierdzącym knotem skrytem pod korcem"[86]. Odpowiedzią na te dylematy ma być zjednoczenie rozproszonych grup ludu Bożego na wzór Izraela. Nie chodzi tu o stworzenie jednego Czeskobraterskiego Kościoła Ewangelickigo w kraju, do którego powrócili reemigranci, lecz o zjednoczenie rozproszonych wyznawców. Pavel Smetana wskazuje, że: „Drzewo Judzkie i drzewo Józefa jest dziś drzewem ewangelickim i drzewem katolickim, drzewem prawosławnym i drzewem wszystkich tych, którzy stoją poza granicami chrześcijańskich Kościołów. W prorockim widzeniu tak się rozpościerają monumentalnie Bogu zaślubieni, że Pan chce złączyć, co zostało rozdzielone z ludzkiej winy w swoich pewnych rękach, które wyleczą rany i wytworzą doskonałą wspólnotę"[87].

Kazanie kończy się modlitwami: o spotkanie z Bogiem twarzą w twarz, o pokój i miłość oraz proroczym wezwaniem o oddanie się pod opiekę jedynego pasterza: Jezusa Chrystusa.

---

[82] Kaplica ta należy do praskiej politechniki. Mieści się w niej muzeum i nie jest wykorzystywana w celach sakralnych.

[83] Ibid. s. 59–60.

[84] J. Křenek, op. cit., s. 3–4 i P. Smetana, *Záverezne slovo a kázáni*, [w:] *Návrat do zeme otců*, Praha 1993, s. 60.

[85] P. Smetana, ibid. s. 61.

[86] Ibid. s. 62.

[87] Ibid. s. 62.

Tablica na budynku dawnego ratusza w Zelowie (fot. Krzysztof Suchar).

Osią kazania wygłoszonego na rozpoczęcie zjazdu przez kaznodzieję zboru baptystów Vlastimila Pospísila było pojednanie i jego znaczenie dla chrześcijan. Jako wprowadzeniem do treści rozważań Pospísil posłużył się fragmentem z drugiego Listu do Koryntian (2 Kor 5. 17–21), mówiącym o nowym życiu w Chrystusie, od którego Bóg rozpoczął pojednanie ze światem. Zostało ono ukazane również na przykładzie pokoju, jaki zapanował między dwoma zwaśnionymi braćmi: Ezawem i Jakubem. Biblia wyznacza perspektywę, przy pomocy której Pospísil zgłębia historię własnej społeczności i stara się zrozumieć jej koleje losu. Kaznodzieja stwierdza: „W naszych dziejach było wiele miejsc, gdzie wylało się dużo krwi i łez, zostało wyrządzonych wiele krzywd właśnie naszym przodkom. Nie wiem, jak nasi przodkowie uporali się z tym, czy umierali w gniewie i nieprzejednaniu, albo czy mieli siłę na przebaczenie. Niedawno rozmawiałem z jednym z naszy braci i byłem zdumiony, z jaką goryczą wspomina krzywdy, jakie wyrządzono naszym poprzednikom 250 lat temu. Widzicie, że czas nie leczy ran. Uleczy je jedynie krew Jezusa Chrystusa, która zmywa grzechy, która sprawi, że będziecie się umieli pojednać"[88]. Dalej mówił o wojnach, przytaczał konflikty w byłej Jugosławii i krajach wchodzących niegdyś w skład Związku Radzieckiego. Kaznodzieja twierdził, że przyczyną tych krzywd jest brak tego „wielkiego Bożego daru, jakim jest przebaczenie"[89]. Wkazał na istotną rolę przebaczenia w dojściu do pojednania. Twierdził, że „przebaczający nie są pokonanymi, ale zwycięzcami. Pojednanie jest zwycięstwem, i to zwycięstwem dwu stron"[90]. Kaznodzieja baptystów, którego rodzina wywodziła się z Zelowa, zakończył swoją mowę modlitwą dziękczynną za dar pojednania i prośbą o wsparcie w trakcie wypełniania misji niesienia tego daru.

Kazania wygłoszone przez duchowych przywódców społeczności czeskich reemigrantów starają się nadać nowy wymiar życiu potomków ewangelików, którzy musieli w połowie XVIII w. opuścić ojczyznę. Pojednanie i zjednocznie wszystkich wierzących mają być podstawą wyznaczającą relacje między jednostkami i narodami. Jedność w Bogu wszystkich wierzących, która była bardzo silnie akcentowana podczas tego zjazdu, gdzie wśród zaproszonych gości znalazł się również katolicki arcybiskup Pragi Miroslav Vlk, odróżniał te uroczystości od spotkania z 1946 roku. W zjeździe udział wzięło 500 osób,

[88] Vl. Pospísil, *Uvodní kázání*, [w:] *Návrat do zeme otců*, Praha 1993, s. 8.
[89] Vl. Pospísil, ibid., s. 8
[90] Vl. Pospísil, ibid., s. 10.

reprezentujących nie tylko społeczność reemigrantów osiadłą w Republice Czeskiej, ale również te skupiska ludności pochodzenia czeskiego, które nie zdecydowały się na powrót. Ta ostatnia grupa była najliczniej reprezentowana przez gości z Polski i Ukrainy. Ponadto, udział naukowców zajmujących się badaniem historii czeskich emigrantów wyróżniał to spotkanie zorganizowane w 1993 roku od poprzedniego. Ich teksty zostały opublikowane w materiałach zjazdu, Iva Heroldová, etnograf z Pragi, mówiła o emigracji i reemigracji do słuchaczy zgromadzonych w kościele „U Salvatora". Tekst historyka Edity Štěříkowej o dziejach czeskiej emigracji w XVIII w. znalazł się w materiałach zjazdowych obok tekstu Heroldovej[91].

Osiemnastu uczestników zjazdu, reprezentujących różne skupiska potomków ewangelików z Czech i Moraw, w przeddzień obrad zostało przyjętych przez Václava Havla. Delegacja poinformowała prezydenta o celu zajazdu, który miał krzewić idee pojednania i przebaczenia. W trakcie spotkania reemigrantów przed prawie 50 laty z prezydentem powiedziano wiele o historycznej sprawiedliwości, która zdaniem Beneša urzeczywistniła się w obrazie powracających potomków emigrantów. Prezydent mówił wówczas również o szczytnych ideałach tej społeczności, które powinny stać się według niego jednym z narodowych celów. Gdy w 1993 reprezentanci tej samej grupy zostali przyjęci przez prezydenta, rozmawiali z politykiem, który jako hasło swojego działania wybrał maksymę „Prawda zwycięży", zamieszczoną w języku czeskim w prezbiterium kościoła ewangelicko–reformowanego w Zelowie, a wskazującą na husyckie korzenie założycieli tej parafii[92].

Václav Havel wręczył delegacji posłanie skierowane do wszystkich uczestników zjazdu. Prezydent — nawiązując do wydarzeń, które tworzą historię czeskich wychodźców — pisze o tragedii, jaką było z punktu widzenia jednostki i grupy (narodowej i religijnej) opuszczenie rodzinnych stron. Sytuację emigrantów na obczyźnie i po powrocie do kraju scharakteryzował w następujący sposób: „Wasi przodkowie potrafili ofiarować swą wiarę ojczyźnie. Pokazali stałość, chociaż środowisko nie wspomagało ich narodowych uczuć w jednoznaczny sposób. Powrócili, a ojczyzna nie zachowywała się wtedy wobec Was najłaskawiej"[93]. Prezydent Havel napisał do uczestników spotkania, że wiara pomogła przetrwać im i ich przodkom wszelkie utrapienia i dodawała otuchy w ciężkich chwilach. Posłanie Havla w porównaniu z apelem, który wygłosił Beneš, jest bardzo wyważone. Havel koncentruje się na losie społeczności, nie podaje znaczenia idei religijnych tej grupy dla narodu czeskiego. Swojemu przesłniu do przedstawicieli czeskich wychodźców nadaje charakter bardziej uniwersalny, niż to uczynił w swoim przemówieniu jego poprzednik w 1946 roku.

Wypowiedzi liderów zjazdu pokazują bardzo wyraźnie, jakie przesunięcia dokonały się w postrzeganiu roli grupy własnej na przestrzeni prawie 50 lat wśród potomków emigrantów. Reprezentanci elit tej społeczności przedstawiali w 1993 r. zbiorowe dzieje, odwołując się w sposób wyraźny do kategorii uniwersalnych. Przeszłe losy społeczności (ledwie wspomniane) widziane są jako drobny wycinek szerszego planu zbawienia wszystkich wierzących, a pojednanie i jedność mają być środkiem do osiągnięcia najwyższej nagrody w niebie.

Doktryna nacjonalistyczna, tak bardzo widoczna w wypowiedziach powracających w 1946 r. do ojczyzny Czechów, przekuta została przez ich potomków w 1993 roku w postawę otwarcia na dialog z innymi, na dążenia pojednania i jedności z całym ludem Bożym, a nie tylko z rozproszonym i ponownie złączonym z narodem szczepem religijnych emigrantów.

---

[91] E. Štěříková, *Z dějin české emigrace v 18. století*, s. 11–22, oraz I. Heroldová, *O exilu a reemigraci*, s. 22–31, [w:] *Návrat do zeme otců*, Praha 1993

[92] Zob. T. Oleś, *Smutek po euforii*, «Więź» 1993, nr 2, s. 10.

[93] Przemównienie prezydenta Havla było zamieszczone w broszurze zjazdowej: *Návrat do zeme otců*, s. 42.

Część IV

STEREOTYPY ETNICZNE

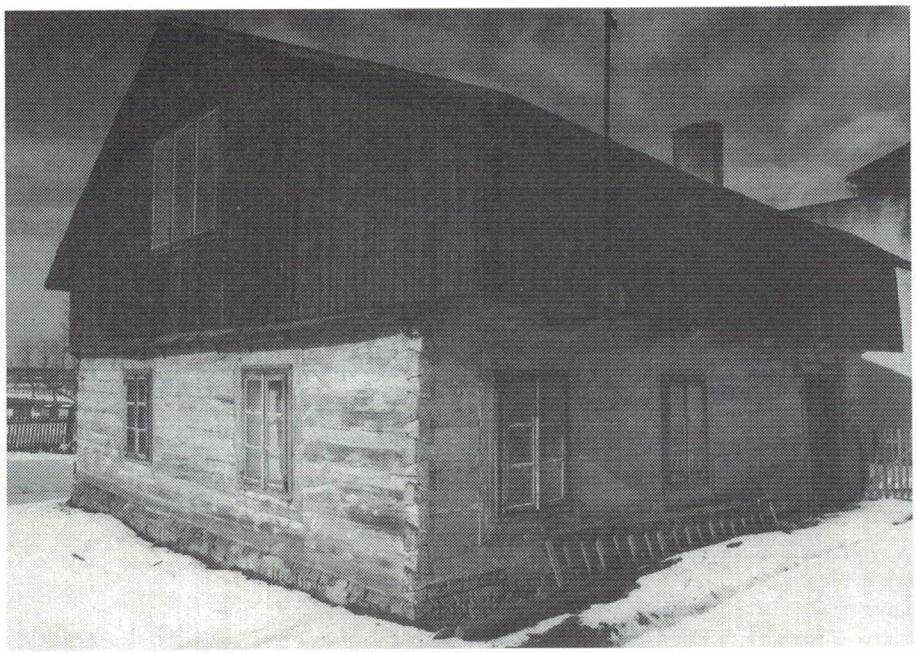
Rozdział 1. Propozycja definicji stereotypu

Możliwa jest koncepcja stereotypu skonstruowana „w oparciu o zasady interpretacji świata społecznego, stosowane przez naukowców, których uważa się powszechnie za twórców socjologii fenomenologicznej: Alfreda Schütza, Thomasa Luckmanna i Petera L. Bergera. Za tezę o podstawowym znaczeniu w analizie konstruktów ludzkiego myślenia, a mającą również odniesienie w badaniu stereotypów, można wtedy przyjąć stwierdzenie Alfreda Schütza zawarte w artykule *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*. Wynika z niej przekonanie, że wszelka aktywność jednostki polega na interpretacji rzeczywistości zgodnie z indywidualnym zasobem wiedzy (*Wissensvorrat*). Rezultatem działalności człowieka jest przede wszystkim pewna rzeczywistość podstawowa, świat życia codziennego (*Lebenswelt des Alltags*).

Analizując w perspektywie socjologii fenomenologicznej genezę stereotypów, należałoby zwrócić uwagę na strukturę społeczną świata życia codziennego, która składa się z pewnych fundamentalnych stosunków, postaw i typów. Szczegółowego opisu tych elementów dokonali Alferd Schütz i Thomas Luckmann w pracy *Strukturen der Lebenswelt*. Według nich bezpośrednie doświadczenie drugiego zachodzi dzięki podzielaniu przez jednostki wspólnej przestrzeni i czasu w sytuacji *face to face*. To zwrócenie uwagi na inną osobę nazywają oni postawą «ty» (*Du–Einstellung*). Może ona przybrać formę relacji jednostronnej lub wzajemnej. W drugim przypadku tworzy się ożywiony stosunek «my» (*Wir–Beziehung*). W świecie społecznym istnieją pewne relacje, które mogą się tworzyć głównie w oparciu o stosunek «my» (np. przyjaźń, miłość), ale z drugiej strony występują również relacje, które nie muszą być pierwotnie ukształtowane w oparciu o ożywiony stosunek «my» (np. urzędnik–petent, producent–konsument). Alfred Schütz i Thomas Luckmann stwierdzają: «Przestrzenna i czasowa bezpośredniość, warunek postawy 'ty' i stosunku 'my' nie występują w doświadczeniu współczesnego (*Zeitgenosse*)». Dalej piszą: «[...] to doświadczenie podbudowane jest albo moimi własnymi przeszłymi przeżyciami, zarówno bezpośrednimi jak i pośrednimi, albo przekazanymi wypowiedziami innego o tej trzeciej osobie».

Relację wobec współczesnego nazywają oni przez analogię od poprzednich kategorii relacji postawą «on» (*Er–Einstellung*) lub postawą «wy» (*Ihr–Einstellung*), kiedy działający styka się z kilkoma współczesnymi. Punkt odniesienia postawy «wy» stanowi wiedza jednostki o świecie społecznym, która jest typową wiedzą o typowych procesach. Stosując wcześniej opisane konstrukty dla przybliżenia charakteru wiedzy typowej, Alfred Schütz i Thomas Luckmann uważają, że «wiedza ta, która jest pozbawiona znamion subiektywności, składa się z idealizacji 'i tak dalej' (*Und So Weiter*) oraz z idealizacji 'mogę zrobić to powtórnie' (*Ich Kann Immer Wieder*)».

Partnerzy danej osoby, wobec których pozostaje ona w stosunku «wy», są typami, jednostkami doświadczanymi przez nią zgodnie z kategoryzacją, «ludzie jak...» Najważniejszą zmienną określającą rodzaje tej relacji jest stopień anonimowości partnerów, który stwarza dodatkowe podziały w świecie współczesnych. Autorzy *Strukturen der Lebenswelt* twierdzą dodatkowo, że stopień anonimowości jakiejś typizacji jest odwrotnie proporcjo-



Zelów. Dom przy ul. Sienkiewicza (fot. Krzysztof Suchar).

nalny do treści, jaką ona zawiera. Typizacje nie są zamkniętymi, wyizolowanymi schematami. Wręcz przeciwnie, kategoryzacje te są powiązane i nakładają się na siebie. Alfred Schütz i Thomas Luckmann zauważają: «Najniższe warstwy typizacji (schematów typizujących) nie są uświadamiane i zostają z mniejszym lub większym skutkiem użyte w niekwestionowany, bezproblemowy sposób przez jednostkę». Oprócz wzajemnych więzi między schematami typizującymi, istotną cechą tych rudymentarnych dla ludzkiego poznania kategoryzacji jest ich powiązanie z doświadczenim innego. Wspomnienie o żywej osobie wywołuje w systemie wiedzy jednostki typizacje, które Alfred Schütz i Thomas Luckmann nazywają typami osobowymi (*personale Typen*). Trochę inny charakter, również zindywidualizowany, lecz w mniejszy sposób niż te poprzednie, mają generalizacje, nazywane typowymi przebiegami zachowań (*Verhaltenstypen*). Typizacje o największym poziomie anonimowości zostały nazwane przez autorów *Strukturen der Lebenswelt* typami funkcyjnymi (*Funktionarstypus*).

Relacje społeczne między osobami pozostającymi w bezpośrednim kontakcie, bliźnimi (*Mitmenschen*), opierają się na stosunku «my», natomiast relacje między współczesnymi (*Zeitgenossen*) wyznaczają stosunek «wy». Oddziaływania między współczesnymi polegają na postrzeganiu innego jako typu osobowego lub funkcjonalnego. Wynika to z natury tych typizacji, pozbawionych wspólnoty czasu i przestrzeni, która to wspólnota występuje w przypadku relacji między bliźnimi (*Mitmenschen*). Każde spotkanie współczesnych wymaga od nich wzajemnej wymiany orientacji i przekazywnia uzupełniających się typizacji komplementarnych z ich codzienną potocznością. W niektórych przypadkach działające jednostki dokonują wzajemnej schematyzacji zachowań, które przekształcają się w nawyk. Taka typizacja nazywana jest instytucjonalizacją.

Stereotyp może być zatem określony jako szczególny rodzaj wzorca powstałego w trakcie procesów obiektywizacji. Ściślej, stereotyp to produkt typizacji o dużym stopniu anonimowości, która uprawomocnia świat znaczeń osoby lub grupy dotyczący innych jednostek lub ich działań na skutek instytucjonalizacji stosunku «wy».

Zelów. Dom przy ul. Piotrkowskiej (fot. Krzysztof Suchar).

Definicja ta kładzie szczególny nacisk na obiektywny wymiar wzorca–generalizacji w systemie wiedzy. Siłę jego oddziaływania można porównać do wpływów wywieranych przez durkheimowski fakt społeczny. W eseju *Der Heimkerer* Alfred Schütz przybliża zinstytucjonalizowany (obiektywny) wymiar zjawiska stereotypizacji, którego treść wypływa z analiz zawartych na stronach pracy *Strukturen der Lebenswelt*, wykorzystanych tu do sformułowania definicji stereotypu. Przez stereotyp etniczny (narodowy) chcemy rozumieć rodzaj typizacji związanej z pozycją etniczną (narodową) o dużym stopniu anonimowości, która powstaje wskutek instytucjonalizacji stosunku «wy». Odnosi się on nie tylko do typu osobowego, z którym pozostaję aktualnie w stycznościach bezpośrednich (np. Niemiec–mój sąsiad), ale przede wszystkim do typu funkcyjngo (np. Niemiec–heretyk) w schützowskim rozumieniu i typowych zachowań (np. niemiecka solidność) przypisywanych innym grupom etnicznym lub narodowym oraz poszczególnym członkom tych społeczności przez innych. Stereotypy etniczne, podobnie do wszelkich stereotypizacji, pojawiają się zwłaszcza w obszarach życia codziennego, w których dominują doświadczenia współczesnego (*Zeitgenosse*), a mają ograniczone znaczenie w bezpośrednim doświadczeniu drugiego (*Mitmensch*). Innym kryterium, które modyfikuje występowanie tej kategoryzacji i wiąże się ze strukturą codziennego świata, są sfery istotności. Na fakt ten zwraca również uwagę Marek Ziółkowski w książce *Wiedza–Jednostka–Społeczeństwo*.

Pomimo położenia głównego akcentu na obiektywne czynniki wyznaczające proces stereotypizacji, warto w analizie stereotypów etnicznych w badanej populacji zaakcentować również rolę elementów subiektywnych, związanych z internalizacją uniwersum symbolicznego społeczności, w której stereotyp etniczny innego oparty jest o mniej lub bardziej częste styczności bezpośrednie"[1].

[1] K. Łęcki, J. Wódz, K. Wódz, P. Wróblewski, *Świat społeczny Ślązaków. Rekonstrukcja treści świadomości potocznej*, Katowice 1992, s. 41–45., oraz tych samych autorów *Rzeczywistość społeczna w doświadczeniu potocznym Górnoślązaków*, «Studia Socjologiczne», nr 3–4, 1992, s. 160–161.

Rozdział 2. Metody badań stereotypu

Gordon W. Allport w pracy *The Nature of Prejudice* wskazuje na metody, które powinny być stosowane w analizie charakterystyk grupowych służących odpowiedzi na pytanie o istotę uprzedzenia lub stereotypu[2]. Twierdzi, że w badaniach tych należy używać różnorodnych metod badawczych. Według niego wszystkie stosowane procedury muszą mieć charakter porównawczy, tj. powinny dotyczyć co najmniej dwóch grup społecznych (tej uprzedzonej wobec innej i tej dotkniętej uprzedzeniem, lub społeczności uprzedzonych wobec jakiejś innej), które zostaną zbadane w ten sam sposób[3].

W praktyce badawczej bardzo rzadko spotyka się studia spełniające ten trudny do zastosowania z pragmatycznego punktu widzenia warunek, umożliwiający pełne porównywanie zebranego materiału. Często samo sformułowanie tematu zawęża przedmiot badań do jednej grupy społecznej. Takie podejście nie wyklucza jednak stosowania niektórych metod, które Allport uważa za użyteczne w opisach różnic grupowych.

Z wieloaspektowej propozycji autora *The Nature of Prejudice*, skupiającej się przede wszystkim na różnicach międzygrupowych, chciałbym zastosować tylko wybrane metody[4]. Zakładam, że powinny one umożliwić zebranie materiału empirycznego, który pozwoli na zbadanie podstawowych wymiarów stereotypu (treści, jednorodności, kierunku, intensywności) w badanej populacji[5]. Ponadto chciałbym zastosować w analizie społeczności lokalnej niektóre z pominiętych przez Allporta metod. Stereotyp Czecha zamierzam zanalizować głównie w oparciu o dane zebrane przy pomocy kwestionariusza ankiety i skali dyferencjału semantycznego[6]. Materiał zebrany przy zastosowaniu wymienionych wyżej technik wzbogacę informacjami uzyskanymi za pośrednictwem obserwacji. Podstawowymi narzędziami badań pozostanie jednak kwestionariusz ankiety i skala dyferencjału semantycznego. Chciałbym dzięki jednoczesnemu zastosowaniu kwestionariusza ankiety o małym stopniu sformalizowania (duża liczba pytań otwartych) i skali dyferencjału semantycznego sformalizowanej w dużym stopniu uniknąć artefaktów związanych z ograniczeniami, jakie cechują poszczególne typy narzędzi badawczych.

Pierwsze próby badania uprzedzeń i stereotypów etnicznych w socjologii wiązały się z zastosowaniem do pomiaru tych zjawisk skali dystansu społecznego, opracowanej przez Emory S. Bogardusa[7]. Skala, nazywana potem od nazwiska jej twórcy skalą Bogardusa, stworzona została w oparciu o zdefiniowanie przez Parka terminu „dystans społeczny" w kategoriach *continuum* od akceptacji do odrzucenia. Pozycje na skali określają narastanie postaw wrogich. Technika pomiaru dystansu społecznego może być zastosowana do oceny stosunku wobec wartości abstrakcyjnych, jednostek lub grupy społecznej[8]. Ograniczone

[2] G. W. Allport, *Die Natur der Vorurteilen* (tyt. oryginalny *The Nature of Prejudice*), Köln 1971, s. 101–107.

[3] Ibid. s. 102.

[4] Metody, które omawia Gordon W. Allport, to: (1) sprawozdania podróżników, (2) statystyki ludnościowe i inne, (3) testy, (4) wywiady, (5) porównania oficjalnych ideologii, (6) systematyczna analiza treści i (7) inne metody, np. stosowane w antropologii fizycznej, fizjologii, psychopatologii. Ibid. s. 102–107.

[5] Wymiary stereotypu zostały zaproponowane przez Allena L. Edwardsa w 1940 roku. Treść to cechy składające się na «obraz»–stereotyp. Jednorodność to zgodność w przypisywaniu konkretnych cech danej grupie. Kierunek to pozytywne lub negatywne akcenty opinii tworzących stereotyp. Intensywność to stopień pozytywnego lub negatywnego zabarwienia. Zob. A. Kapiszewski, op. cit., s. 51.

[6] Skalę dyferencjału semantycznego opracował Charles Osgood. Zob. C. Osgood, *The Nature and Measurement of Meaning*, «Psychological Bulletin», 1952, nr 49, s. 197–237 oraz C. Osgood, C. Suci, G. J. Tannenbaum, *The Measurment of Meaning*, Urbana 1957.

[7] W. J. Goode, P. K. Hatt, *Skala Bogardusa do pomiaru dystansu społecznego*, [w:] wyb. i oprac. S. Nowak, *Metody badań socjologicznych*, Warszawa 1965, s. 278–284.

[8] Ibid., s. 283.

możliwości interpretacyjne: prosty opis i banalne wnioski sprawiają, że w przypadku stosownia tej skali należy sięgnąć po inne narzędzia pomiarowe[9].

Najbardziej znanym instrumentem pomiaru stereotypu i autostereotypu na podstawie spisu charakterystyk jednostkowych oraz grupowych jest lista przymiotników autorstwa Daniela Katza i Kennetha Braly'ego[10], którą stosuje się powszechnie do tej pory. Badacze ci stwierdzili występowanie werbalnych stereotypów różnych narodowości na podstawie przedstawianej respondentom listy. Składa się ona w wersji oryginalnej z 84 przymiotników. Badane osoby wybierają z przedstawionej im listy cechy, które ich zdaniem najlepiej charakteryzują daną grupę. Stereotyp według tej metody to zespół cech, które uzyskały ponad 15% wyborów[11]. Według badań Eysencka i Crowna 19% osób odmawia dokonania wyborów cech z listy, a wśród pozostałych prawie 50% uważa, że została do tego zmuszona[12]. W oparciu o te wyniki można zaryzykować twierdzenie, że największa wada listy skonstruowanej przez Katza i Braly'ego polega na zmuszaniu (chociażby przez zasugerowanie pewnego ograniczonego spisu przymiotników) respondentów do dokonywania wyboru określonej na liście charakterystyki nawet wtedy, gdy kompetencje językowe (inaczej językowa *praxis*) jednostki ograniczają się do małego zbioru przymiotników.

Skala dyferencjału semantycznego Osgooda może być traktowana ze względów formalnych — ograniczona liczba par opozycyjnych charakterystyk — za instrument pomiaru stereotypu będący pewną wersją listy przymiotników. Dlatego większość zastrzeżeń, które odnoszą się do narzędzia sporządzonego przez Katza i Braly'ego, znajduje swoją egzemplifikację również w przypadku skali dyferencjału semantycznego. Różni się ona od listy przymiotników stopniowalnością wyborów dokonywanych przez respondentów i mniejszą liczbą kategorii charakteryzujących dany stereotyp.

Trudności, jakie wypływały ze stosowania skal ograniczających wybory do zamkniętej listy charakterystyk opracowanej wcześniej przez badacza, skłoniły Howarda J. Ehrlicha i Jamesa W. Rineharta do studiów nad metodologią badań stereotypów międzygrupowych[13].

W trakcie analizy porównywali oni dane odnoszące się do grup rasowych i etnicznych (Murzynów, Turków, Rosjan, Japończyków, Żydów, Amerykanów oraz fikcyjnej grupy Aloresów) zebranych z jednej strony na podstawie klasycznej listy Katza–Braly'ego i z drugiej w oparciu o formularz zawierający jedynie otwarte kategorie. Ehrlich i Rinehart twierdzą, że ich badania wykazały, po pierwsze, że ludzie, którzy używali zestandaryzowanej listy, przypisali więcej cech grupowych i wykazali większą zgodność w charakteryzowaniu innych niż osoby, które odpowiadały na pytania otwarte. Po drugie, ustalili, że każda z technik skłania większość badanych do wyboru innych cech charakterystycznych dla danej grupy. Po trzecie, zauważyli, że zakres przymiotników wybieranych przez respondentów wychodzi daleko poza 84 słowa znajdujące się na liście Katza–Braly'ego. Na koniec pokazali, że największą wadą otwartego narzędzia badań stereotypów było wydobywanie od respondentów zupełnie nowych wyborów charakteryzujących się neutralnością znaczeniową[14]. Podstawowym założeniem twórców list przymiotników było twierdzenie o

---

[9] M. Dziewierski, B. Siewierski, *O niektórych sposobach badania dystansu społecznego* ..., s. 23.

[10] D. Katz, K. W. Braly, *Racial Stereotypes in One Hundred College Students*, «Journal of Applied Social Psychology», 1933, nr 28, s. 280–290.

[11] Por. A. Kapiszewski, *Stereotyp Amerykanów polskiego pochodzenia*, Wrocław 1977, s. 48. Autor ten prowadził badania stereotypów przy pomocy własnej wersji metody pomiaru zaproponowanej przez Katza i Braly'ego. Ibid., s. 101–103.

[12] H. J. Eysenck, S. Crown, *National Stereotypes: an Experimental and Methodological Study*, «International Journal of Opinion and Attitude Research», 1948, nr 2, s. 26–29. Cyt. za A. Kapiszewski, op. cit., s. 48.

[13] Wyniki badań tych autorów zostały opublikowane w formie artykułu. Zob. H. J. Ehrlich, J. W. Rinehart, *A Brief Report on the Methodology of Stereotype Research*, «Social Forces», 1965, nr 43, s. 564–575.

[14] Pomimo argumentów wskazujących na poważne ograniczenia wynikające ze stosowania skali Katza–Braly'ego przedstawionych w artykule, Howard J. Ehrlich i James W. Rinehart zachęcają w konkluzji do poszukiwań w kierunku ulepszenia techniki pomiaru stereotypu bazującej na liście przymiotników. Ibid., s. 574.

związku między werbalnie wyrażonymi cechami a stereotypem. Badania przeprowadzone przez Ehrlicha i Rineharta podważają istnienie takiego związku w przypadku wielu przymiotników, które zanalazły się na klasycznej liście. Dlatego nie można jednoznacznie stwierdzić, że cechy stereotypu wyznaczone techniką Katza–Braly'ego odsłaniają „język uprzedzeń" ludzi dokonujących wyborów.

Mimo wielu mankamentów, wynikających zdaniem Ehrlicha i Rineharta z uproszczeń związanych z klasyczną skalą pomiaru stereotypów, badacze ci zachęcają do dalszych starań zmierzających do ulepszenia listy przymiotników charakteryzujących stereotypy.

Skala dyferencjału semantycznego została skonstruowana do pomiaru semantycznego znaczenia obrazów (obiektów) na podstawie skojarzeń[15]. Osgood założył, że homogeniczne pod względem kulturowym grupy przypisują znanym słowom zbliżone znaczenie konotacyjne (domyślne) w postaci treści wyobrażeń, które są semantycznym znaczeniem danych obiektów[16]. Twórca skali dyferencjału semantycznego przyjął również hipotezę, że każde ze słów powiązane jest z treścią wrażeń danej osoby. Stopniowalne treści wrażeń zostają umieszczone w odpowiednich pozycjach na skali. Wskazania respondenta decydują o miejscu zajmowanym przez dane wyobrażenie na skali, wskazujące siłę związku między słowem–obiektem postawy a skojarzeniami jednostki. Pary przeciwstawnych przymiotników tworzą przestrzeń semantyczną przedmiotu postawy charakteryzowaną przez kilka wymiarów[17]. Skala składa się z szeregu dychotomicznych charakterystyk. Respondent musi zaznaczyć, w jakim stopniu odpowiedni obiekt wywołuje u niego skojarzenia związane z każdą z tych charakterystyk. Używa się w tym celu siedmiostopniowej skali.

Chciałbym przypomnieć, że trudności w ustaleniu semantycznego zakresu stereotypu spowodowane użyciem skal skonstruowanych w oparciu o zamknięte listy przymiotników, które zauważyli Ehrlich i Rinehart, odnoszą się również do narzędzia badawczego opracowanego przez Osgooda. Ponadto najpoważniejszy mankament klasycznej wersji skali dyferencjału wiąże się z trudnościami określenia wymiarów semantycznej przestrzeni obiektu (oceny, siły, aktywności), co może prowadzić do nieuprawnionych interpretacji. Zwracają na ten fakt uwagę Dziewierski i Siewierski, podkreślając przede wszystkim arbitralność wyróżnień wymiarów przestrzeni semantycznej dokonanych przez Osgooda. Ich zdaniem większość określeń może być traktowna przez respondentów w kategoriach wartościujących. Zauważają, że: „[...] para «uczynny–samolubny» odnosi się do wymiaru aktywności, ale równocześnie zawiera ocenę, podobnie jak «czynny–bierny» [...]. Ponadto badanie konotacji słów przywołuje złożony problem odwracalności skal tego typu"[18].

Do zalet skali dyferencjału semantycznego należałoby zaliczyć możliwości jej szerokiego zastosowania. Przy pomocy tego narzędzia pomiarowego można oceniać nie tylko postawy wobec pojęć, osób lub przedmiotów, lecz i stosunek do dzieł muzycznych i plastycznych[19]. Dodatkowo skala opracowana przez Osgooda pozwala na skoncentrowanie się na socjolingwistycznych aspektach postaw.

---

[15] J. Friedrichs, *Methoden empirischzer Sozialforschung*, Opladen 1985, s. 184.

[16] Założenia przyjęte przez Osgooda podaję na podstawie opisu skali dyferencjału semantycznego dokonanego przez Marka Dziewierskiego i Bogdana Siewierskiego. Zob. M. Dziewierski, B. Siewierski, *O niektórych sposobach badania dystansu społecznego w grupach pracownicych*, [w:] red. W. Jacher, *Analiza struktur i zachowań w przedsiębiorstwach*, Katowice 1991, s. 29–31.

[17] Osgood wymienił trzy wymiary przestrzeni semantycznej: ocenę, siłę i aktywność. Zob. C. E. Osgood, G. J. Suci, P. H. Tannenbaum, op. cit., s. 5. Inni badacze stosujący skalę dysonansu poznawczego wyróżnili dymensje, które swoim charakterem odbiegają od tych trzech zastosowanych w klasycznej interpretacji skali. Dla P. H. Hofstattera dwoma najważniejszymi wymiarami są cechy męskie i żeńskie. Zob. J. Friedrichs, op. cit., s. 188.

[18] M. Dziewierski, B. Siewierski, *O niektórych sposobach badania dystansu społecznego*, [w:] red, W. Jacher, op. cit., s. 31.

[19] J. Friedrechs, op. cit., s. 188.

Wnętrze kościoła ewangelicko–reformowanego w Zelowie.

Biorąc pod uwagę zalety i wady metody pomiaru semantycznych obrazów oraz mając na względzie ograniczenia narzędzi badawczych opartych na liście przymiotników, chciałbym zbieranie danych o stereotypie etnicznym uzupełnić informacjami uzyskanymi za pomocą kwestionariusza wywiadu, którego większość pytań będzie miała otwarty charakter. Zastosowanie dwóch różnych narzędzi ma na celu wzbogacenie — tak dalece, jak to jest tylko możliwe — perspektywy analizy zebranego materiału empirycznego o dodatkowe treści, które mogą być pominięte w przypadku zastosowania narzędzi tego samego rodzaju. Szczegółowy opis narzędzi badawczych, które zastosuję do badania stereotypu Czecha w Zelowie, zamieszczam w następnym rozdziale.

Część V

STEREOTYP CZECHA W ZELOWIE

Wprowadzenie

Podstawowymi narzędziami zbierania danych na temat stereotypu Czecha były: kwestionariusz ankiety i skala dyferencjału semantycznego. W badanej populacji (próba celowa) było 51 uczniów (11 chłopców i 40 dziewcząt) Liceum Ogólnokształcącego w Zelowie (w wieku 16–17 lat) oraz 24 osoby dorosłe (9 mężczyzn i 15 kobiet w wieku 30–60 lat). Wśród ankietowanej młodzieży szkolnej znalazła się uczennica, która jest Czeszką. Informacje przez nią udzielone będą omawiane w części tego rozdziału poświęconej autostereotypowi Czecha. Materiał, w oparciu o który zebrano dane, w przypadku populacji uczniów przybrał formę ankiety audytoryjnej przeprowadzonej w szkole w czasie lekcji pod nieobecność nauczyciela. Dorośli respondenci natomiast udzielali odpowiedzi na pytania stawiane przez ankietera według punktów kwestionariusza we własnym mieszkaniu. Kwestionariusz skonstruowano w oparciu o badania pilotażowe. Ani w przypadku ankiety audytoryjnej, ani podczas wywiadu nie zanotowałem odpowiedzi, które mogłyby wskazywać na nieporozumienia wynikające z niezrozumienia treści i formy pytań.

Inaczej rzecz się miała z podaniem ocen według skali dysonansu poznawczego. Wśród dorosłych 4 osoby odmówiły określenia pojęć POLAK i CZECH na skali. Uczniowie nie odmawiali podania znaczeń konotacyjnych obu nazw. Wyjątkiem była postawa ucznia, który nie chciał określić na skali pojęcia CZECH, ponieważ twierdził, że nie zna ani jednego przedstawiciela tej grupy (do tej samej klasy uczęszcza dziewczyna, która uważa się za Czeszkę i jest postrzegana jako Czeszka).

Potwierdziła się uwaga badaczy, że osoby o niskim poziomie wykształcenia (niektórzy respondenci udzielający odpowiedzi w trakcie wywiadu) mają trudności w podawaniu znaczeń metaforycznych przedmiotów i osób[1].

Kwestionariusz składał się z 16 pytań. Tylko jeden punkt ankiety–wywiadu miał charakter pytania zamkniętego. Wszystkie zawarte w kwestionariuszu zagadnienia można podzielić na kilka grup tematycznych, które stwarzały ramy wypowiedzi Polaków, mieszkańców Zelowa. Pierwsza grupa wypowiedzi obejmuje „obraz" Czecha (pyt. 9, 13, 14), druga koncentruje się wokół oceny wpływów [statusu] obcych narodów i mniejszości narodowych (pyt. 12, 15, 16), trzecia dotyczy znajomości uniwersum symbolicznego Czechów mieszkających w Zelowie przez Polaków z tego miasta (pyt. 6, 7, 8,), czwarta (pyt. 1, 2, 4) skupia się na lokalnych ramach pamięci historycznej członków społeczności terytorialnej, a ostatnia na ich wyobrażeniach o strukturze etnicznej i religijnej miasteczka (pyt. 3, 5).

Kwestionariusz zakończony jest metryczką, która w przypadku młodzieży dotyczy miejsca urodzenia, wieku, płci i wyznania respondentów. Wywiady z dorosłymi dostarczają ponadto informacji o zawodzie, wykształceniu, miejscu pracy, a obserwacje poczynione w trakcie rozmowy przez ankieterów określają standard mieszkania i reakcję respondenta na „sytuację wywiadu".

---

[1] J. Friedrichs, op. cit., s. 188.

Skala dyferencjału semantycznego składa się z 20 punktów — par wyrazów, przy pomocy których badany musiał określić najpierw pojęcie POLAK, a zaraz potem pojęcie CZECH. Pary te dobrałem biorąc przede wszystkim pod uwagę konotacyjne (domyślne) znaczenie tych wyrazów — wymiarów „pola semantycznego" pojęć. Z jednej strony starałem się uniknąć arbitralności związanych z pozytywnym lub negatywnym znaczeniem słów–charakterystyk, a z drugiej — dążyłem do tego, by nie były one zbyt odległe od kategorii, przy pomocy których można by charakteryzować „innych".

Rozdział 1. Wizerunek Czecha

Zelowski Czech

Wśród badanych Polaków, mieszkańców Zelowa (74 osoby), można wyodrębnić 3 podgrupy, które składają się z jednostek oceniających podobnie ludność czeskiego pochodzenia osiadłą w miasteczku, biorąc pod uwagę kierunek tworzących stereotyp Czecha opinii.

Podgrupy te obejmują ludzi, którzy pozytywnie oceniają zelowskich Czechów (26) i te jednostki, które sądzą, że przedstawiciele mniejszości nie wyróżniają się od innych obywateli miasta (30). Najmniejszy liczebnie wyróżniony przeze mnie podzbiór badanej populacji (12) składa się z Polaków, którzy negatywnie oceniają Czechów mieszkających w Zelowie. Kilka osób (6) nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie. W celu zebrania danych o stereotypie „obcego" posłużyłem się pytaniem z kwestionariusza, które brzmi: „Jacy są zelowscy Czesi?"

Charakterystyczne wypowiedzi będące ilustracją pozytywnego nastawienia wobec mieszkańców Zelowa czeskiego pochodzenia zawierają następujące stwierdzenia: „Uważam, że są to ludzie bardzo uczciwi, koleżeńscy, ponieważ sama mam koleżankę w klasie, która jest Czeszką. Są to ludzie bardzo dobrzy dla innych, starają się innym pomagać w potrzebie, są to ludzie bardzo zgrani" (uczennica, 17 lat, nr 28) lub „Podkreślenia godne: solidność, odrębność. Dobrzy uczniowie w szkole, uczynni, dość operatywni: np. do lat 60–tych «lewy handel» i produkcja tkanin" (mężczyzna, wykształcenie średnie, stolarz, katolik, 62 lat, nr 2).

W swobodnych wypowiedziach, wymieniając pozytywne cechy charakteru zelowskich Czechów, respondenci użyli następujących przymiotników: „dobrzy" (5 razy), „uprzejmi" (5) „pomocni" (4) [„pomagają w potrzebie", „skłonni do pomocy", „służą pomocą"], „mili" (3), „sympatyczni" (3), „uczciwi" (2), „koleżeńscy" (2), „towarzyscy" (2), „wrażliwi na punkcie wiary" (2), „gościnni" (2), a tylko (1) raz użyli określeń: „honorowi", „serdeczni", „grzeczni", „przyjaźni", „tolerancyjni", „pracowici", „spokojni", „prawdomówni", „szczerzy" i „zgrani".

Neutralną postawę Polaków prezentują kolejne typowe charakterystyki grupy „obcej": „Według mnie nie różnią się oni w zasadniczy sposób od pozostałych mieszkańców miasta. Ale na pewno trzymają się wszyscy razem, wszyscy Czesi stanowią jakby wielką rodzinę, która spotyka się na nabożeństwach, a także w świetlicy, gdzie urządzają sobie różne uroczystości. I chyba właśnie ta ich wzajemna więź różni ich od pozostałych mieszkańców" (uczennica, 17 lat, nr 29) lub „Jako ludzie nie są źli, czasem niektórzy mają zasługi. Pilnują swojej wiary, trzymają się swojego, nie kolegują się z innymi ludźmi" (kobieta, wykształcenie podstawowe, gospodyni, katoliczka, 53 lat, nr 4). Respondenci używają w tym przypadku najczęściej wyrażeń: „Jak każdy człowiek", „Po prostu ludzie", „Zwykli ludzie", „Tacy sami, jak inni", „Nie prowadzą innego trybu życia", „Nie różnią się od innych Zelowian", „Normalni: tacy jak Polacy" lub „Nie różnią się od Polaków".

Przykładem negatywnych postaw Polaków wobec zelowskich Czechów może być następujące stwierdzenie: „Nigdy nie ufali Polakom — wyrzekli się swej polskości (niemieckie karty żywnościowie) to największy ich błąd, zaczęli ich wcielać do wojska, to wtedy już zrozumieli. Zawsze mówili, że są wyżsi. W 1918 roku nie pozwolili budować kościoła katolików, dopiero urzędnik z Warszawy im kazał, podporządkowali się. Sami ze sobą: «przeklate Polacy», w oczy ładnie, poza oczy co innego. Między sobą zazdrość i chytrość" (mężczyzna, wykształcenie średnie, rolnik, katolik, 78 lat, nr 1). Wśród młodych Zelowian spotyka się sporadycznie równie mocno negatywne nastawienie do mieszkańców o czeskich korzeniach. Tego typu postawy respondentów ilustruje inna odpowiedź na pytanie „Jacy są zelowscy Czesi?". Siedemnastoletni uczeń liceum stwierdził: „Bardzo się izolują od reszty społeczeństwa, uważają się za kogoś wyższego od Polaków. Przeważnie chytrzy, skąpi, żyją i przyjaźnią się tylko z sobą. Ogólnie nie są lubiani w Zelowie, a już ja to ich nie cierpię" (nr 25). Charakterystyka przedstawicieli mniejszości dokonana przez młodego respondenta, a zwłaszcza ostatnia jej część wyrażają silne uprzedzenie względem zelowskich Czechów uzupełnione pod koniec ankiety życzeniem, by Czesi pozostali poza granicami miasta i Polski. Przymiotniki stosowane do wyrażenia negatywnego nastawienia są bardzo zróżnicowane. Respondenci podkreślają najczęściej, że „inni" „źle są nastawieni do Polaków" (3 razy), „wywyższają się" (2) oraz „izolują się" (2). Ponadto twierdzą, że zelowscy Czesi to ludzie: „chytrzy" (2), „skąpi" (1), „zawzięci", „zatwardziali", „okropni", „fałszywi", „tchórzliwi", „zawistni", „złośliwi", „podli" i „wredni".

Niezależnie od pozytywnej, negatywnej lub neutralnej oceny zelowskich Czechów dokonywanej przez Polaków, respondenci zwracali uwagę na cechujące społeczność pochodzenia czeskiego silne poczucie więzi wewnątrzgrupowej i przywiązanie do wyznawanej religii. Podkreślanie spoistości w obrębie mniejszości czeskiej w odpowiedzi na pytanie „Jacy są zelowscy Czesi?" zawierają następujące stwierdzenia badanych Polaków: „trzymają się razem", „zwarta grupa", „solidarni", „izolują się". Natomiast opis i ocenę stosunku mniejszości do religii charakteryzują respondenci przy pomocy wyrażeń: „wrażliwi na punkcie wiary", „fanatyczni w stosunku do wiary", „wspaniałe spotkania kościelne", „postępują zgodnie ze swoją wiarą".

Zilustrowane wyżej przykładami wypowiedzi wskazują na występowanie co najmniej trzech rodzajów stereotypizującej postawy Polaków względem ludności pochodzenia czeskiego zamieszkującej to miasteczko, które nie występowały w badanej populacji z taką samą wyrazistością. Decydującą zmienną kształtującą wybory Polaków była kategoria wiekowa, do której należał respondent. Wśród 24 pełnoletnich mieszkańców Zelowa 10 osób zaznaczyło swoje postawy pozytywne, 9 neutralne, a 5 negatywne. Natomiast w grupie 45 osób niepełnoletnich — uczniów liceum ogólnokształcącego — nastawienia dodatnie cechowały 16, wyważone 21 i ujemne 7 Polaków. Specyfiką charakterystyk grupy „obcej" podawanych przez młodzież szkolną jest intensywność (stopień pozytywnego lub negatywnego zabarwienia) zarówno pozytywnych jak i negatywnych stwierdzeń w porównaniu z unikającymi raczej mocno pozytywnych lub negatywnych ocen wypowiedzi osób dorosłych. Z drugiej jednak strony wśród młodzieży dominują neutralne charakterystyki przedstawicieli mniejszości, a u dorosłych nieznacznie przeważają określenia pozytywne.

Różnice między dwoma grupami wiekowymi badanej populacji nie występują w przypadku charakteryzowania kilku — podanych w kwestionariuszu — narodów. Bardzo podobne są używane przez Zelowian charakterystyki oraz liczba narodów (ze względu na główny problem badań zajmuję się tylko szczegółową analizą przymiotników stosowanych odnośnie Czecha), które respondenci byli w stanie oceniać. Przeciętnie charakteryzowano

pięć grup narodowościowych z siedmiu znajdujących się na liście[2]. Pytanie (nr 13) brzmiało: „Jakimi cechami charakteryzują się przedstawiciele następujących grup narodowościowych (można wymienić więcej niż jedną cechę): Niemcy, Rosjanie, Czesi, Słowacy, Żydzi, Ukraińcy, Polacy".

Cechy przypisywane Czechom

Dla określenia cech charakterystycznych Czecha respondenci podali 55 wyrażeń (20 respondentów spośród 74 nie podało wyrażeń przymiotnikowych dla tej kategorii narodowościowej). Zebrane odpowiedzi dają się zaszeregować do dwóch klas, z których pierwsza zawiera wyrazy o dodatnim zabarwieniu (28), a druga o znaczeniu pejoratywnym (25).

Wyrażenia o charakterze ujemnym stosowane do opisu cech Czechów to przymiotniki: „fałszywi" (3), „wredni" (2), „tchórzliwi" (2), „zamknięci w sobie" (2), „skąpi" (2), „skryci" (2), „przebiegli" (1), „zawzięci", „niegodni zaufania", „zarozumiali", „dający łatwo się zastraszyć", „służalczy", „sobiepanki", „okropni", „fanatyczni w stosunku do wiary", „zasklepieni w sobie", „samolubni", „ordynarni względem Polaków", „źli na Polaków", „tajni" oraz raczej opisowe określenia:„żyją sami dla siebie", „prywatna inicjatywa", „klan", „nauczyli się szwendów".

Na wyrażenia o zabarwieniu dodatnim składają się przymiotniki: „pracowici" (4), „gościnni" (3), „mili" (3), „solidni" (2), „uczciwi" (2), „sympatyczni" (2), „spokojni" (2), „towarzyscy" (1), „weseli", „gadatliwi", „sumienni", „serdeczni", „dokładni", „uprzejmi", „życzliwi", „tolerancyjni", „cisi", „solidarni", „przyjaźni", „dobrzy", „oszczędni", „gospodarni" oraz charakterystyki: „umieją się trzymać razem", „stanowią jedną rodzinę", „silne przywiązanie do grupy", „trzymają się razem", „poczucie wspólnoty", „podoba mi się ich podejście do wiary", „lubią porządek".

Respondenci mieli trudności z podaniem przymiotów opisujących Słowaków. Tylko 16 osób dokonało charakterystyki tej narodowości, przy czym najczęściej przez postawienie znaku równości między cechami Czechów i Słowaków (6), inni porównywali Słowaków do Polaków (3), jedna osoba widziała ten naród „między Polakami a Czechami", a pozostali wskazywali, że Słowacy są „mili" (3), „sympatyczni" (2), „leniwi" (1) lub „spokojni".

Dystans semantyczny wobec Czechów

Charakterystyki grupy „obcej", na które składają się przymiotniki i zdania opisowe, stanowią część wielopłaszczyznowego lingwistycznego wymiaru stereotypu „innego". Relacja wobec osób zajmujących odmienną pozycję w strukturze etnicznej wyraża się dodatkowo poprzez nazwy przezwiskowe stosowane przez grupę „własną" do wyodrębnienia grup „obcych". Używanie bądź znajomość takich epitetów może świadczyć o dystansie, który znamionuje relacje międzyosobowe i międzygrupowe[3]. Badając stereotyp Czecha w Zelowie podjąłem próbę zebrania epitetów stosowanych przez Polaków zamiennie z nazwą własną mniejszościowej grupy narodowościowej. Respondenci byli proszeni o odpowiedź na pytanie: „Z jakimi przezwiskami dotyczącymi przedstawicieli różnych grup ludności zetknąłeś(aś) się?". Pod treścią pytania znalazły się nazwy pięciu grup narodowych (Niemcy, Rosjanie, Czesi, Włosi, Francuzi) i trzech zbiorowości o charakterze regionalnym (mieszkańcy centralnej Polski, mieszkańcy Wielkopolski, Ślązacy). Podstawowym celem tak sformułowanego punktu kwestionariusza było zgromadzenie informacji dotyczących

---

[2] Średnia arytmetyczna wyniosła w całej badanej populacji $\bar{X} = 4{,}6$, a dla młodzieży i dorosłych odpowiednio $\bar{X} = 4{,}1$ i $\bar{X} = 4{,}8$. Należy przypuszczać, że ta nieznaczna różnica mogła wyniknąć z sytuacji wywiadu. Ankieter pytał respondentów po kolei o stosunek do każdej z narodowości znajdującej się na liście.

[3] Na ten fakt zwracają uwagę Marek Dziewierski i Bogdan Siewierski, opisując własną propozycję terminu „dystans semantyczny". Zob. M. Dziewierski, B. Siewierski, op. cit., s. 31.

epitetów stosowanych dla zastąpienia nazwy „Czesi" lub jej formy w liczbie pojedynczej oraz zbadanie ogólnej znajomości nazw przezwiskowych stosowanych dla określenia różnych zbiorowości.

Wśród 74 respondentów 21 osób nie podało epitetu określającego Czecha (16 uczniów i 5 dorosłych), a ponadto 4 osoby (po 2 osoby dla każdej kategorii wiekowej) nie odpowiedziały na to pytanie, tj. nie wskazały żadnego przezwiska odnośnie grup wyszczególnionych na liście. Odnośnie Czechów respondenci wymieniali najczęściej przezwisko „Pepiki" lub „Pepiczki" (39). Raz określenie to uzupełnione zostało przymiotnikami i miało postać epitetu „Pepiki wredne, fałszywe". Badani Polacy często używali przezwiskowej nazwy „Koty" (23) dla pejoratywnego określenia Czecha, a raz nawet rzeczownik ten został uzupełniony, podobnie jak we wcześniejszym epitecie, przymiotnikiem „wredne". Inne określenia stosowane odnośnie przedstawicieli narodu czeskiego pełniące funkcję epitetu to nazwy: „Bejmaki", „Buliki", „Czechy" wymienione po dwa razy i użyte tylko raz wyrazy „Jersoki", „Husyci" i „Streiczki".

Badani mieszkańcy Zelowa wymieniali najczęściej epitet „Pepik" i jego pochodne, który jako przezwiskowa nazwa Czechów używany jest na terenie całej Polski, oraz określenie „Koty", które Polacy–katolicy stosują potocznie jako pogardliwą charakterystykę członków niektórych grup chrześcijańskich, a zwłaszcza Świadków Jehowy. W zelowskich warunkach Polacy używają przezwiska „Koty" w stosunku do grupy narodowościowej, której tożsamość skupia się wokół innej niż Kościół katolicki instytucji religijnej.

Wiele wymienionych sporadycznie określeń zdaje się mieć ograniczony zasięg występowania, związany z zelowską specyfiką grupy „obcej". Np. „Jersoki" to przezwisko wywiedzione od najbardziej rozpowszechnionego w Zelowie czeskiego nazwiska, a „Husyci" to słowo podkreślające związek mniejszości z ruchem religijnym o czeskiej proweniencji. Epitet „Bejmaki" powstał najprawdopodobniej jako rezultat wielu zniekształceń niemieckiej nazwy własnej *der Böhme* (Czech). Tego rodzaju powinowactwo językowe zauważyła również jedna z respondentek. Natomiast bardzo trudne wydaje się być podanie źródłosłowu dla pozostałych używanych sporadycznie nazw („Buliki" i „Streiczki").

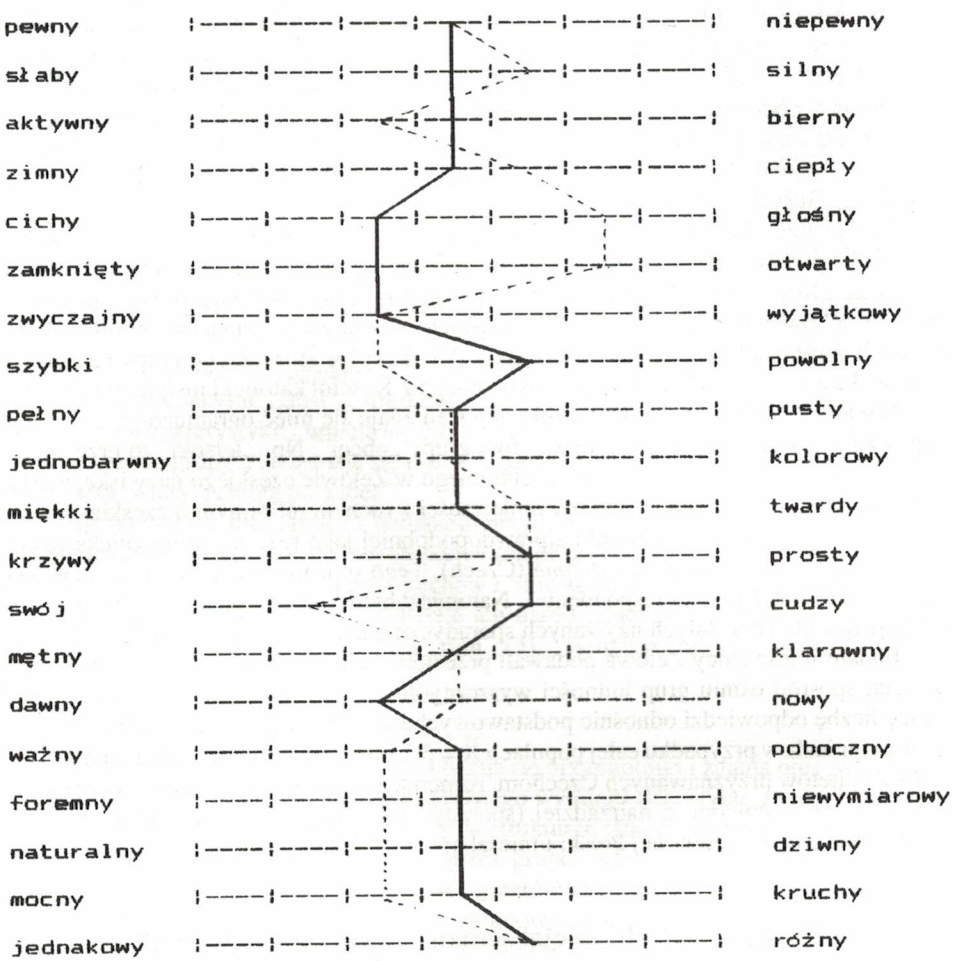
Badani mieszkańcy Zelowa podawali przeciętnie charakterystyki przezwiskowe dla czterech spośród ośmiu grup ludności wyszczególnionych w pytaniu nr 14. Biorąc pod uwagę liczbę odpowiedzi odnośnie podstawowych kategorii wiekowych, średnia arytmetyczna wyniosła w przypadku całej populacji $\overline{X} = 3{,}7$ (młodzież $\overline{X} = 3{,}8$, a dorośli $\overline{X} = 3{,}5$). Oprócz epitetów przyznawanych Czechom, respondenci najczęściej podawali przezwiska przypisywane Niemcom, a najrzadziej (sporadycznie) przedstawicielom grup regionalnych: mieszkańcom centralnej Polski i mieszkańcom Wielkopolski.

Rozdział 2. Dyferencjał semantyczny nazwy „Czech"

Wizerunek Czecha wśród Polaków uzyskany w oparciu o skalę dyferencjału semantycznego chciałbym porównać ze znaczeniami konotacyjnymi, jakie Polacy w Zelowie przypisują swojej grupie własnej[4]. Narzędzie badawcze, którym się posłużyłem w obu przypadkach, zawiera te same 20 dychotomiczne pary wyrażeń — wymiarów dyferencjału semantycznego. Wynikiem analizy będzie próba określenia stereotypu Czecha i autostereotypu Polaka na podstawie wyborów dokonywanych przez zelowskich respondentów. Graficzna

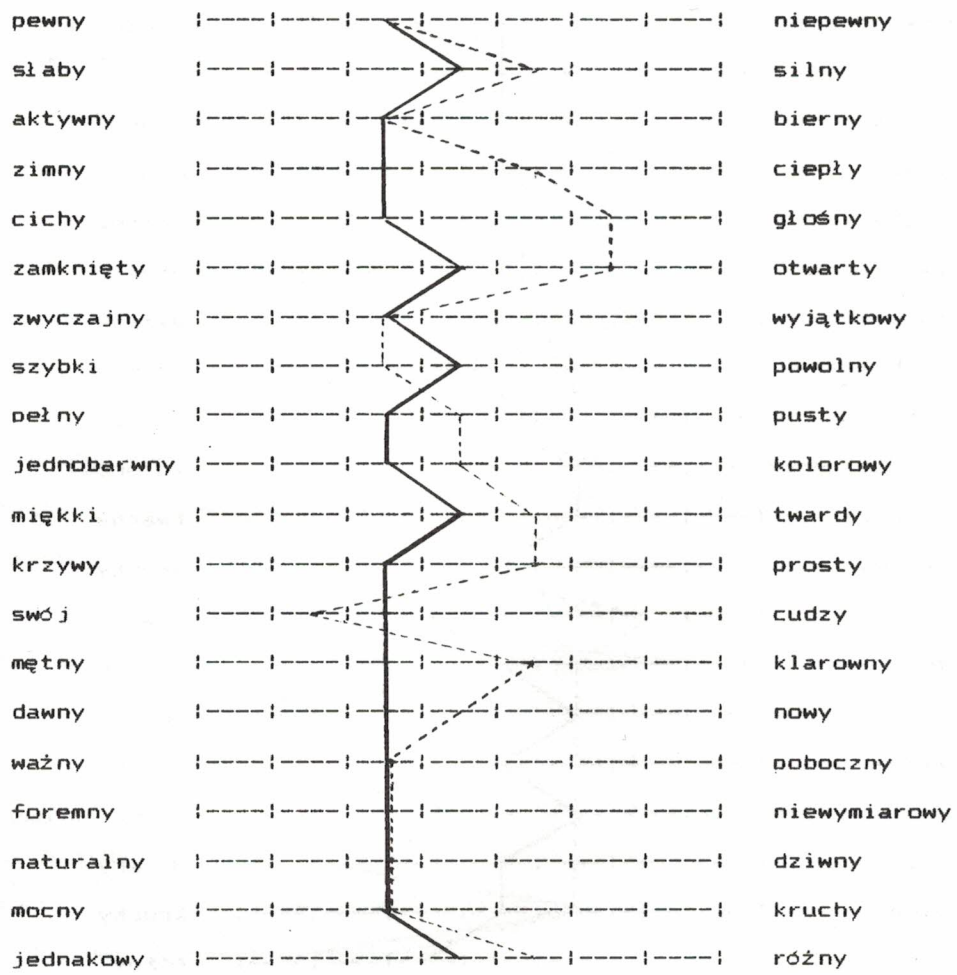
[4] Renate Mayntz, Kurt Holm i Peter Hübner omawiając analizę wyników uzyskanych przy pomocy dyferencjału semantycznego twierdzą nawet, że: „Treściowa interpretacja czynników jest zresztą mniej istotna wówczas, gdy chodzi przede wszystkim o to, aby obiekt będący przedmiotem oceny skonfrontować porównawczo z kilkoma innymi". R. Mayntz, K. Holm, P. Hübner, op. cit., s. 66.

Wykres 1
N = 70
CZECH ————
POLAK - - - - - - - - -



reprezentacja wyników badań przyjmuje formę krzywej, która łączy punkty na skali wyodrębnione w oparciu o średnią arytmetczną wyborów badanej populacji dla każdego z wymiarów listy. Średnia arytmetyczna liczona była z dokładnością 0,1. W celu przeniesienia wyników na grafik zmuszony byłem podawać „zaokrąglone" do liczb całkowitych wyniki średniej arytmetycznej kolejnych wyborów. Dzięki temu zabiegowi w kilku przypadkach granicznych nastąpiło zbytnie zawyżenie lub zaniżenie uzyskanych wyników prezentowanych na skali złożonej z siedmiu wartości całkowitych, którą tworzą wybory respondentów. W graficznym przedstawieniu wyników kierowałem się stosowaną w takich przypadkach dyrektywą „zaokrąglenia" wyniku pośredniego (0,5) do wyższej wartości, będącą jedną z liczb całkowitych z przedziału od 1 do 7. Dokładne wyniki zawierające

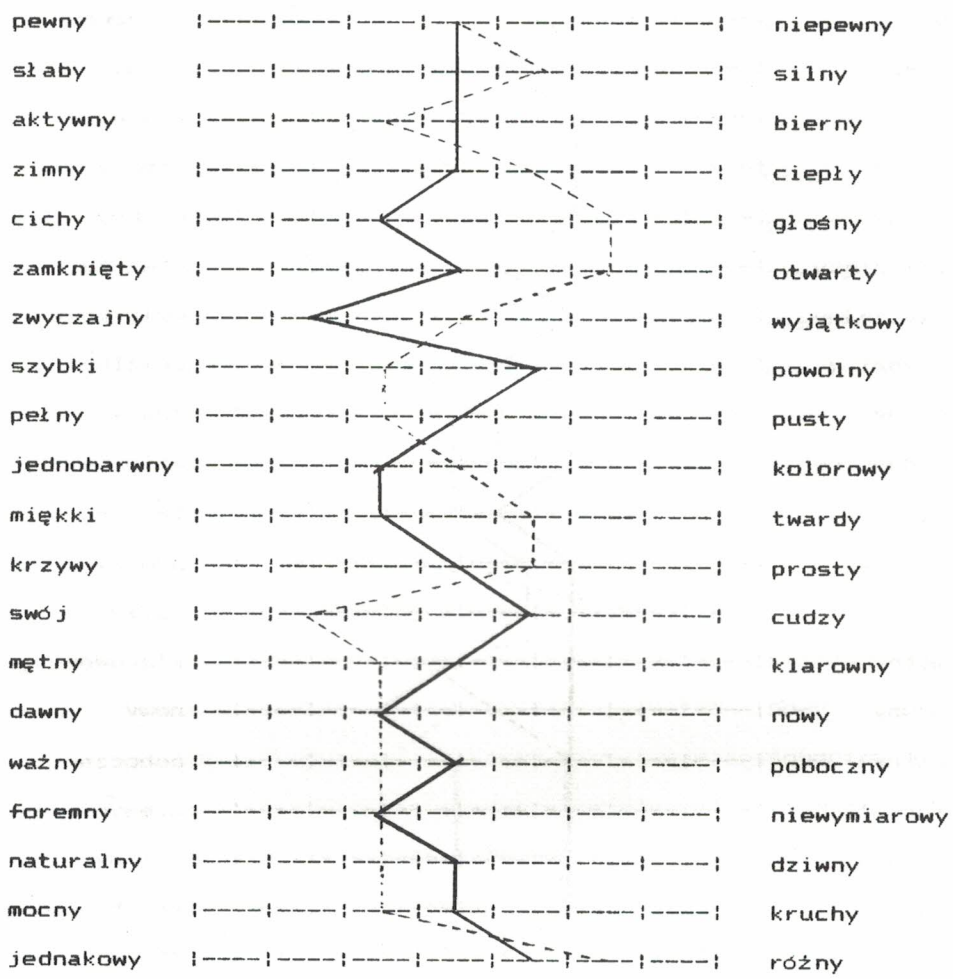
Wykres 2
N = 20
CZECH ————
POLAK - - - - - - - - -



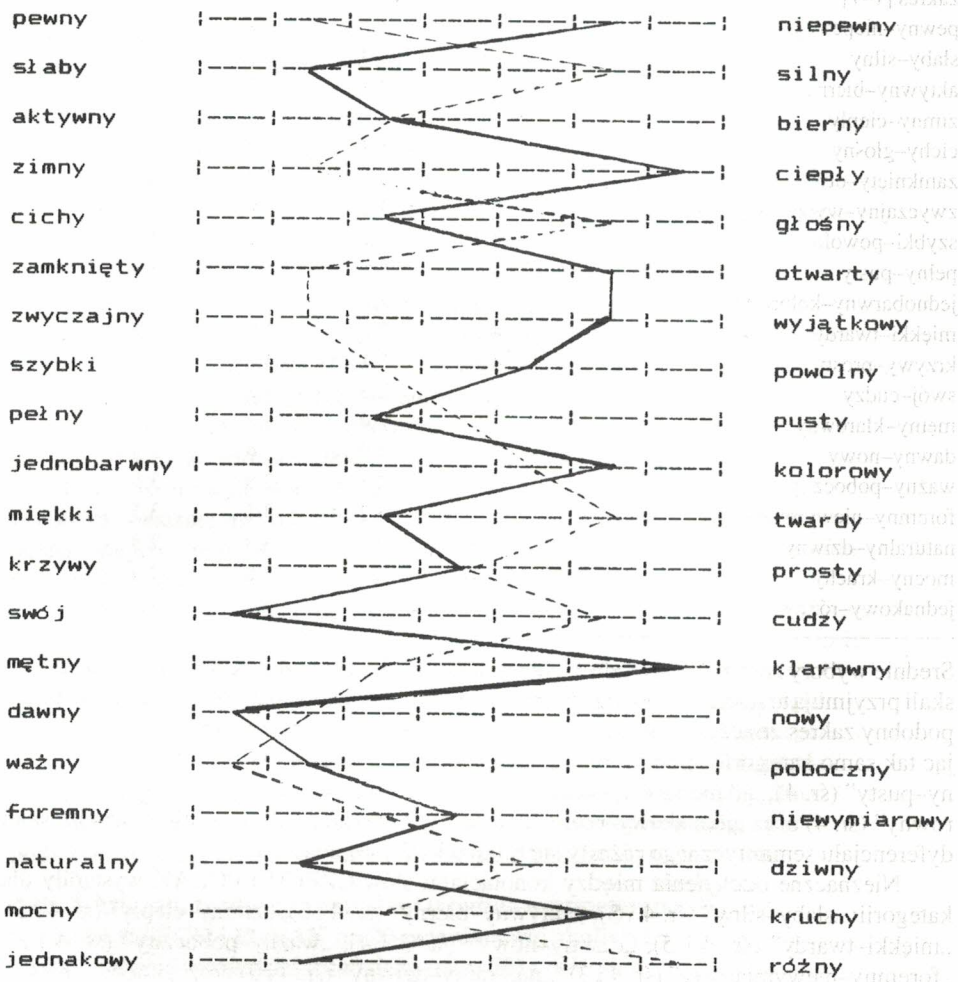
średnią arytmetyczną i odchylenie standardowe każdego z 20 wymiarów pola semantycznego pojęć CZECH i POLAK zawierają tabele nr 1 i 2.

Uzyskane dane przedstawiam na czterech wykresach. Pierwszy zawiera wyniki dla całej populacji (70 osoby), drugi prezentuje wartości dyferencjału w zbiorowości osób dorosłych (20 spośród 24 respondentów zgodziło się na zaznaczenie punktów na skali), a trzeci przedstawia dane dotyczące polskiej młodzieży (50 osób). W ostatniej kategorii wiekowej znalazła się Czeszka, której profil wyborów ze skali prezentuję na osobnym grafiku (wykres nr 4).

Wykres 3
N = 50
CZECH ————
POLAK - - - - - - - - -



Wykres 4
N = 1
CZECH ————
POLAK - - - - - - - - -



Tab. 1. Mierniki tendencji centralnej (średnia arytmetyczna [$\overline{X}$]) i dyspersji (odchylenie standardowe [s]) wyborów skali dyferencjału semantycznego dla wyrazów CZECH i POLAK

CECHY	CZECH		POLAK	
zakres [1–7]	[$\overline{X}$]	[s]	[$\overline{X}$]	[s]
pewny–niepewny	4,3	2,4	3,5	2,7
słaby–silny	4,0	2,0	4,8	2,4
aktywny–bierny	4,0	2,3	3,3	2,5
zimny–ciepły	3,9	2,6	5,3	3,0
cichy–głośny	3,2	2,9	5,9	4,5
zamknięty–otwarty	5,7	3,5	3,2	2,9
zwyczajny–wyjątkowy	2,5	3,8	3,4	2,8
szybki–powolny	4,7	2,2	3,2	2,8
pełny–pusty	3,8	3,5	3,8	3,8
jednobarwny–kolorowy	3,9	2,7	4,4	2,2
miękki–twardy	4,1	2,2	4,8	2,9
krzywy–prosty	4,5	3,1	4,8	3,1
swój–cudzy	4,6	2,3	2,2	4,7
mętny–klarowny	4,0	2,4	4,1	2,7
dawny–nowy	3,3	3,0	3,6	2,5
ważny–poboczny	4,3	2,5	2,8	3,5
foremny–niewymiarowy	3,7	3,2	3,1	3,5
naturalny–dziwny	3,9	2,1	3,3	2,8
mocny–kruchy	3,6	2,4	2,8	3,3
jednakowy–różny	4,7	2,8	6,0	4,7

Średnie wybory respondentów odnośnie wyrazów CZECH i POLAK w siedmiostopniowej skali przyjmują tę samą wartość na wykresie w kilku przypadkach. Badana grupa przypisała podobny zakres znaczeń konotacyjnych cech przedstawicielom obu narodowości, oceniając tak samo kategorie „pewny–niepewny" (śr. 4), „zwyczajny–wyjątkowy" (śr. 3), „pełny–pusty" (śr. 4), „jednobarwny–kolorowy" (śr. 4), „krzywy–prosty" (śr. 5), „mętny–klarowny" (śr. 4) oraz „jednakowy–różny" (śr. 5). W 9 przypadkach uogólnione wyniki skali dyferencjału semantycznego różniły się tylko o jeden stopień.

Nieznaczne odchylenia między konotacjami słów CZECH i POLAK wystąpiły dla kategorii: „słaby–silny" (śr. 4 i 5), „aktywny–bierny" (śr. 4 i 3), „zimny–ciepły" (śr. 4 i 5), „miękki–twardy" (śr. 4 i 5), „dawny–nowy" (śr. 3 i 4), „ważny–poboczny" (śr. 4 i 3), „foremny–niewymiarowy" (śr. 4 i 3), „naturalny–dziwny" (śr. 4 i 3) oraz „mocny–kruchy" (śr. 4 i 3).

Największe różnice w ocenie znaczeń par wyrazów przez respondentów, które charakteryzują CZECHA i POLAKA, wiązały się z dychotomiami „cichy–głośny", „zamknięty–otwarty" i „swój–cudzy". Badani Polacy twierdzili, że biorąc pod uwagę pierwszą opozycję znaczenie domyślne słowa „cichy" należy wiązać z Czechami (śr. 3), natomiast grupie własnej przypisywali cechę „głośny" (śr. 6); taka sama odległość między punktami na skali występowała w przypadku drugiej dychotomii: „zamknięty–otwarty", gdzie Czech był umiejscowiony bliżej słowa „zamknięty" (śr. 3), natomiast Polak tuż przy największej wartości dla wyrazu „otwarty" (śr. 6). Trzecia różnicująca opozycja dotyczyła wyrazów „swój–cudzy". Mieszkańcy miasteczka przypisywali Polakowi cechę „swój" (śr. 2), a Czechowi „cudzy" (śr. 5).

Tylko jedna wartość skali różnicowała wybory respondentów odnośnie dychotomii „szybki–powolny". Zelowianie stwierdzili, że Polakowi bardziej przysługuje cecha „szybki" (śr. 3), a Czechowi cecha „powolny" (śr. 5).

W badanej populacji występuje duże zróżnicowanie wyborów odnośnie każdej z 20 opozycji, za pomocą których respondenci oceniali obraz CZECHA i POLAKA. Dokładne dane dyspersji wszystkich wyborów zawiera tab. 1. Miara dyspersji, odchylenie standardowe [s], przybiera w przypadku CZECHA wartości od 2,0 („słaby–silny") do 3,5 („pełny–pusty"), a odnośnie POLAKA od 2,2 („jednobarwny–kolorowy") do 4,5 („cichy–głośny"). Tak duże wartości odchylenia standardowego dla zakresu siedmiostopniowej skali dyferencjału semantycznego świadczą o ogromnej rozbieżności wyborów wszystkich respondentów.

Porównując profile dyferencjału semantyczanego dla CZECHA i POLAKA uzyskane w podstawowych grupach wiekowych można zauważyć trzy punkty styczne obu krzywych w ocenie przedstawicieli narodowości wśród młodzieży, duże różnice w ocenie występują zaś w sześciu przypadkach. I tak młodzież lokuje CZECHA bliżej kategorii „cichy", a POLAKA tuż przy „głośny", CZECH jest „zamknięty" i „miękki", a POLAK „otwarty" i „twardy". Przedstawiciel grupy własnej młodzieży oceniany jest jako „szybki", a „inny" jako bardziej „powolny", a wreszcie semantyczny obraz słowa POLAK zbliża się bardzo do wartości „swój" a CZECH wiąże się z wartością „cudzy". 11 wyborów znaczeń dla kategorii CZECH znajduje się w centrum skali (wartość 4), co świadczy, że młodym respondentom trudno było zdecydować o znaczeniu danej opozycji. Młodzieży bardzo trudno jest się zdecydować, jakie słowa kojarzą się jej z terminem CZECH.

Profil dyferencjału semantycznego aż w 11 przypadkach osiągnął wartość centralną (4), która wskazuje na brak zdecydowania wyboru. Młodzieży bardzo trudno przychodzi ocena „innych", w porównaniu ze stosunkowo jednoznaczną oceną grupy własnej, gdzie tylko w 4 przypadkach profil wskazuje na centrum skali.

W grupie osób dorosłych wykresy stykają się w siedmiu punktach. Świadczy to o podobnej w wielu wymiarach ocenie wrażeń wywoływanych przez słowa CZECH i POLAK. Wybrane punkty średnie znajdują się ponadto w nieznacznym oddaleniu od centralnej wartości (4) wskazującej opinie mało zdecydowane. Biorąc pod uwagę wybory różniące się o co najmniej dwie wartości skali, można powiedzieć, że CZECH bywa przez dorosłych postrzegany jako bardzej „zimny", „cichy", „zamknięty", „krzywy" i „mętny", a POLAK traktowany jest bardziej jako „ciepły", „głośny", „otwarty", „prosty" i „klarowny".

Dokładne wyniki średniej arytmetycznej wyborów respondentów z podziałem na dwie podstawowe grupy wiekowe prezentowane są w tab. 2.

Tab. 2. Miernik tendencji centralnej (średnia arytmetyczna [$\overline{X}$]) wyborów dla wyrazów CZECH i POLAK na 20–wymiarowej skali dyferencjału semantycznego wśród badanej zelowskiej młodzieży ($n_1 = 50$) i osób dorosłych ($n_2 = 20$)

CECHY	CZECH		POLAK	
	n_1	n_2	n_1	n_2
pewny–niepewny	4,3	3,2	3,6	3,2
słaby–silny	3,5	4,0	4,8	4,5
aktywny–bierny	3,9	3,0	3,4	2,9
zimny–ciepły	3,7	2,9	5,3	4,8
cichy–głośny	3,2	2,7	5,9	6,2
zamknięty–otwarty	4,3	4,3	5,5	5,7

zwyczajny–wyjątkowy	2,0	2,6	3,5	3,0
szybki–powolny	4,5	3,8	2,9	2,9
pełny–pusty	3,6	2,8	3,3	4,0
jednobarwny–kolorowy	3,4	3,3	4,3	4,3
miękki–twardy	3,2	3,5	5,1	4,8
krzywy–prosty	4,4	3,3	4,9	5,0
swój–cudzy	4,6	3,3	2,2	1,8
mętny–klarowny	3,5	3,2	3,4	4,7
dawny–nowy	3,1	2,7	3,2	4,1
ważny–poboczny	4,3	2,9	2,5	2,8
foremny–niewymiarowy	3,2	3,1	2,8	3,4
naturalny–dziwny	3,8	3,4	3,3	3,3
mocny–kruchy	3,6	2,8	2,5	3,5
jednakowy–różny	4,5	4,0	6,1	5,4

Rozdział 3. Wpływy obcych narodów i mniejszości narodowych

Mieszkańcy Zelowa, którzy oceniali wpływy kultur innych narodów na rozwój kultury polskiej (prekategoryzowane pytanie zamknięte nr 12), stwierdzali w przeważającej większości (77,0%), że w kształtowaniu kultury rodzimej ważną rolę odegrały wpływy obce. Pozostała część respondentów (19,0%) była zdania, że kultura polska rozwijała się niezależnie, a nieliczne jednostki nie udzieliły odpowiedzi na to pytanie (4,0%). Spośród 7 kultur narodowych, których wpływy miał ocenić respondent (można było wskazać nieograniczoną liczbę wpływów obcych na kultrę polską) w przypadku stwierdzenia obcego oddziaływania, najwięcej osób uznało wpływy kultury niemieckiej (52 wskazania), rosyjskiej (44), czeskiej (37), żydowskiej (26) i francuskiej (23). Najrzadziej respondenci podkreślali wpływy ukraińskie (9), węgierskie (7) i innych kultur narodowych: litewskiej (2), austriackiej (2) i „rzymskiej" (1). Dokonano 203 wyborów.

W zelowskiej populacji (N = 74) wystąpiła dość duża różnica odpowiedzi w podstawowych kategoriach wiekowych. W liczącej 24 jednostki grupie osób dorosłych aż 12 (50,0%) twierdziło, że kultura polska rozwijała się niezależnie. Natomiast wśród 50 badanych uczniów zelowskiego liceum tylko 2 nastolatków (4,0%) podkreśliło znikomość obcych wpływów i tyle samo uczniów nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie. Pozostali (46 osób, czyli 92,0% tej kategorii wiekowej) uważała, że wpływy innych kultur na kulturę polską są duże. Porządek rangowy wyborów osób dorosłych i młodzieży różnił się głównie w ocenie wpływów czeskich i żydowskich. Wpływom kultury czeskiej dorośli przypisali miejsce drugie, zaraz za kulturą niemiecką (1), a przed żydowską (3) i rosyjską (4). Natomiast młodzież największe znaczenie przypisała oddziaływaniom kultury niemieckiej (1), rosyjskiej (2), czeskiej (3), francuskiej i żydowskiej (4). Najsłabsze są, zdaniem zelowskich respondentów, wpływy węgierskie w kulturze polskiej.

Wpływy kultur obcych na kulturę polską, jakie dostrzegli respondenci z Zelowa — poza tym, że dotyczą kultur narodów, z którymi Polacy pozostawali w bezpośredniej styczności — związane są z obecną strukturą narodowościową Polski. Odpowiadając na pytanie „Jakie mniejszości narodowe zamieszkują w granicach Polski?" mieszkańcy Zelowa (257 wskazań) wymieniali najczęściej mniejszość niemiecką (55 wyborów), czeską (50), żydowską (35), rosyjską (30), ukraińską (29), a ponadto litewską (17) oraz białoruską (10). Najrzadziej wymieniono mniejszość słowacką (6), węgierską (5), a sporadycznie inne

mniejszości (15), w tym „słowiańską" (3), łemkowską (2), grecką (2), łotewską (2), turecką (1), bojkowską (1), jugosłowiańską (1), bułgarską (1), gruzińską (1), rusińską (1). Nie zanotowałem istotnych różnic w porządku rangowym wyborów młodzieży i dorosłych mieszkańców Zelowa.

Stosunki między narodami, które stykają się na terytorium państwowym, ściślej: relacje między przedstawicielami grupy własnej a obcymi włączając również wymiar instytucjonalny, ocenione zostały przez zelowskich respondentów w odpowiedzi na ostatnie w kolejności pytania kwestionariusza. Treść pierwszego z tych pytań (nr 15) brzmi: „Czy obecnie w Polsce fakt przynależności do innej niż polska narodowości bywa źródłem upokorzeń, przykrości, odmiennego traktowania ze strony ludzi lub przez instytucje (jakie?)?", a następny punkt kwestionariusza tworzy pytanie: „Czy twoim zdaniem na terenie państwa powinni mieszkać przedstawiciele tylko jednej grupy narodowościowej?"

Typowe wypowiedzi udzielone przez respondentów na temat form i zakresu dyskryminacji narodowościowej koncentrują się na całym terytorium narodowym i na relacjach zachodzących w granicach społeczności lokalnej, które są według respondentów traktowane jako egzemplifikacje szerszych zjawisk zachodzących w Polsce. Sądy mieszkańców Zelowa można podzielić według zawartych w nich cech o relacji Polaków do „obcych" na te, które przypisują grupie własnej tolerancję wobec innych, oraz na te, które dostrzegają w zachowaniach przedstawicieli grupy własnej przejawy nietolerancji. Niezależnie od oceny postawy Polaków wobec innych narodów typową postawą badanych jest pozytywna ocena i zaakceptowanie takiej organizacji państwowej, na terenie której żyją przedstawiciele wielu kultur narodowych.

Osoby, które przypisują Polakom tolerancję, twierdzą ponadto, że terytorium państwowe powinno być zamieszkiwane przez wiele grup narodowościowych, ponieważ z takiego stanu rzeczy wypływa bogactwo kulturowe członków zbiorowości państwowej lub przedstawicieli dominującej grupy narodowej. Uczennica liceum ogólnokształcącego w Zelowie (lat 18, ankieta 29) stwierdza: „Jeżeli chodzi o państwo czy instytucje, to nie dyskryminują one ludzi innych narodowości i w zasadzie Polacy też są pod tym względem tolerancyjni, ale jednak zdarzają się tacy, którzy potrafią dokuczyć mniejszości. I choć pod względem prawnym jest wszystko w porządku, to moralnie nie zawsze. Chociaż osobiście nie spotkałam się z takimi prześladowaniami u nas w kraju. Sądzę, że zamieszkiwanie tylko jednej grupy narodowościowej na terenie państwa byłoby niezbyt dobrą rzeczą z tego względu, że państwo takie byłoby uboższe w kulturę [...]". Ocena stosunków narodowościowych w Zelowie zawarta jest w wypowiedzi innej uczennicy liceum (lat 18, ankieta 59). Pisze ona: „Ja osobiście nie zauważyłam, aby ktoś, kto jest innej narodowości, był z tego powodu upokorzony albo miał jakieś przykrości. Np. w Zelowie ludzie innej narodowości są traktowani tak samo jak Polacy, zarówno w instytucjach jak i przez tych samych mieszkańców". Ta sama respondentka odpowiadając na pytanie o zamieszkiwanie na terenie państwa tylko jednego narodu nie dostrzegła powodów, by uznać ten stan za optymalny i konieczny. Stwierdziła: „Moim zdaniem nie powinno tak być. Bo dlaczego mieliby mieszkać na jednym terenie ludzie tylko jednej narodowości".

Nietolerancja Polaków wobec obcych widoczna jest zdaniem respondentów zwłaszcza na przykładzie relacji wobec Żydów, a w dalszej kolejności wobec Niemców, Rosjan i Czechów. Uczeń zelowskiego liceum (lat 17, ankieta 47) stwierdził: „Obecnie wydaje mi się, że w Polsce upokorzeń i przykrości doznają Żydzi, Rosjanie; jest to związane z przeszłością — oczywiście tylko od pewnych grup ludzi, ludzi starszych wiekiem, częściowo także Niemcy, Czesi — jest to związane ze zdaniem własnym danego człowieka".

Osoby starsze wiekiem odpowiadają bardzo krótko na pytania o ocenę relacji między grupami narodowościowymi, stwierdzając najczęściej brak jakiejkolwiek dyskryminacji przedstawicieli „obcych" narodowości. Niektórzy respondenci należący do starszej grupy

wiekowej dostrzegają brak tolerancji lub uprzedzenie Polaków względem Żydów. Jedna z kobiet (lat 50, ankieta 9) zauważyła: „Polacy są niechętni do Żydów, mimo że mówi się, aby antysemityzm był zaniechany, mimo że sprawa Żydów jest głośna".

Uczennica liceum ogólnokształcącego — Czeszka (lat 18, ankieta 36), odpowiadając na pytanie o upokorzenia i przykrości doznawane w Polsce ze względu na inną niż polska przynależność narodową, stwierdziła sporadyczne występowanie takich zjawisk. Zaznaczyła, że „tak bywa, ale już coraz rzadziej, najczęściej w szkole dzieci bywają wyśmiewane z tego powodu", potem dodała, że terytorium jednego państwa powinny zamieszkiwać różne grupy narodowościowe „ponieważ jedni od drugich mogą się dużo nauczyć".

Rozdział 4. Znajomość uniwersum symbolicznego zelowskich Czechów wśród Polaków

Mieszkająca w Zelowie ludność polska, której przedstawiciele tworzyli populację badawczą, można podzielić na dwie grupy według zasobu wiedzy o uniwersum symbolicznym mniejszości czeskiej. Pierwsza grupa osób to jednostki, które nie mają prawie żadnej wiedzy o społecznym świecie „innych" (znajomość uniwersum „obcych" ustalałem w oparciu o odpowiedzi respondentów na pytania nr 6, 7, 8 z kwestionariusza). Zbiorowość ta składa się z połowy badanych (51,4%), pozostałe osoby (48,6%) wykazały się większym zasobem wiedzy o uniwersum symbolicznym zelowskich Czechów. Zakres posiadanych informacji o uniwersum mniejszości w drugiej grupie był dość zróżnicowany, wąskimi wiadomościami wykazało się 17 badanych (46,2%), a szerokie wiadomości zaprezentowało 19 respondentów (52,8%), z tej liczącej 36 osób zbiorowości. Do ostatniej kategorii — respondenci z szeroką wiedzą o innych — zaliczyłem wszystkich, którzy udzielili odpowiedzi na każde z trzech pytań dotyczących uniwersum symbolicznego zelowskich Czechów lub odpowiedzieli na mniej pytań, ale w formie bardzo wyczerpującej.

Pytanie pierwsze poświęcone temu zagadnieniu brzmiało: „Jaka jest różnica między wyznaniem rzymskokatolickim a ewangelicko–reformowanym?". Uzyskałem na nie najwięcej odpowiedzi w porównaniu z pozostałymi dotyczącymi problemu wyobrażeń o świecie społecznym „innych". Respondenci podkreślali w pierwszym rzędzie specyficzne cechy doktrynalne i rytualne, zwłaszcza zaś pisali o: innej roli Pisma Świętego i liczbie ksiąg Starego Testamentu, innej liczbie sakramentów; konfirmacji, do której przystępuje młodzież, innej formie Dekalogu, nieuznawaniu Niepokalanego Poczęcia NMP i kultu świętych, braku krzyża lub krucyfiksu jako symbolu religijnego, zniesieniu zasady celibatu księży–pastorów, powszechnej spowiedzi wiernych. Uczennica liceum ogólnokształcącego (lat 18, ankieta 35), odpowiadając na pytanie 6, stwierdziła: „Różnice polegają na tym, iż wyznawcy ci nie obchodzą niektórych świąt, jakie obchodzą katolicy, np. Bożego Ciała. Wyznawcy ewangelicko–reformowani nie uznają świętych, nie przystępują do sakramentu bierzmowania, krzyż uznają za symbol hańby, dlatego też w ich kościele go nie ma. Kazania oparte są bezpośrednio na Piśmie Świętym. Nie ma spowiedzi. Różnica jest też w przykazaniach Bożych. W Kościele ewangelicko–reformowanym jest przykazanie 2, którego nie ma u katolików rzymskich, u nich natomiast przykazanie 9 jest rozbite na 2 przykazania". Emerytowana księgowa (lat 64, ankieta 18) powiedziała: „Ewangelicy reformowani nie wierzą w Matkę Boską, mają krzyże bez wizerunku. Ich religia jest bardziej refleksyjna, przeżywana wewnętrznie". Inna kobieta, emerytka (lat 58, wykształcenie podstawowe, ankieta 17) wymieniła w odpowiedzi na pytanie o różnice między wyznaniami katolickim i ewangelicko–reformowanym: „Spowiedź powszechna, Wielki Piątek poszczą, a w Wigilię nie, Ojcze nasz, nie ma kultu Maryi". Natomiast młoda mieszkanka Zelowa (lat 18,

ankieta 53) napisała w kwestionariuszu ankiety: „Wyznanie ewangelicko–reformowane nie uznaje Matki Bożej, troszeczkę inaczej odbywają się tam nabożeństwa oraz to, że pastorzy ewangelicko–reformowani zakładają rodziny, natomiast księża rzymskokatoliccy swoich rodzin nie zakładają".

Najważniejszymi świętami dla wiernych Kościoła ewangelicko–reformowanego, zdaniem respondentów polskiego pochodzenia, są: Wielki Piątek (święto najczęściej wymieniane), Wielkanoc, Boże Narodzenie, Wniebowstąpienie Pańskie, Zesłanie Ducha Świętego. Wśród odpowiedzi osób, które zostały przeze mnie zaszeregowane do podgrupy wykazującej stosunkowo szeroką wiedzę o uniwersum symbolicznym zelowskich Czechów, można znaleźć zdawkowe odpowiedzi (tj. wskazujące na bardzo mało świąt) na postawione pytanie nr 7: „Jakie są najważniejsze święta religijne dla wyznawców Kościoła ewangelicko–reformowanego?"

Gdy zwróciłem się do respondentów z zapytaniem: „Jakie osoby ukształtowały naukę Kościoła ewangelicko–reformowanego? (podaj nazwiska i inne dane dotyczące tych myślicieli)", uzyskiwałem od tych samych interlokutorów stosunkowo rozbudowane wypowiedzi. Za najważniejsze osobistości, które wpłynęły na sformułowanie doktryny religijnej Kościoła ewangelików reformowanych, zostali uznani przez respondentów: Jan Hus, Marcin Luter, Jan Amos Komeński, Jan Kalwin i „Ziźko" (Jan Žižka). W składającej się z 17 osób podgrupie, charakteryzującej się szeroką wiedzą o „innych", najczęściej wymieniani byli: Hus (11 wskazań) i Luter (4 wskazania). Pozostali reformatorzy chrześcijaństwa wymieniani byli sporadycznie. Bardzo rzadko (zaledwie w dwóch przypadkach) respondenci podali dodatkowe informacje dotyczące wymienionej przez nie osoby.

Utrzymujący się z zasiłku dla bezrobotnych 22–letni mężczyzna (nie został przyjęty na studia na KUL, ankieta 13) napisał: „Jan Hus wprowadził w Czechach obrządek w języku narodowym", a 18–letnia uczennica stwierdziła: „Marcin Luter — sprzeciwił się kupowaniu odpustów". Dwie osoby w odpowiedzi na to pytanie wymieniły księży, którzy związani byli ze zborem zelowskim przez pracę duszpasterską, lub świeckich, którzy od lat wpływali — zdaniem respondenta — na działalność Kościoła ewangelicko–reformowanego w mieście. Uczennica liceum (lat 18, ankieta 53) napisała: „W teraźniejszości w Kościele ewangelicko–reformowanym działa pastor Jelinek, natomiast w przeszłości pastor Tranda, który jest obecnie biskupem Kościoła ewangelicko–reformowanego w Polsce". Jej koleżanka z klasy (lat 17, ankieta 49) odpowiedziała na to samo pytanie nr 8: „Największy wpływ na to wyznanie w Zelowie miały rodziny Pospiszyłów, Jersaków, Kupeców".

W niektórych wypowiedziach respondentów na pytanie nr 6 o różnice między wyznaniem rzymskokatolickim a ewangelicko–reformowanym zaznaczyła się wyraźnie powszechna w Zelowie tendencja utożsamiania z jednej strony „Polskości" z organizacją kościelną, w której najwyższą władzę ma Biskup Rzymu, z drugiej łączenia „Czeskości" z denominacją, której struktura ma charakter synodalny.

Nauczycielka szkoły podstawowej (lat 50, wykształcenie średnie, ankieta 9) odpowiedziała: „Przede wszystkim Czesi nie mają papieża jako głowy Kościoła, u Czechów nie ma kultu Matki Boskiej, wiedzą, że jest, ale nie uznają, na Mszy Świętej są tylko modlitwy, różnice występują w wieku, w którym chrzci się dzieci ok. 3 lat, i pójścia do komunii (14 lat). Na pogrzebach brak mszy".

Uczeń liceum (lat 17, ankieta 30) napisał w odpowiedzi na to samo pytanie: „W Kościele rzymskokatolickim jest ksiądz żyjący w celibacie, a w ewangelicko–reformowanym pastor mogący mieć żonę i dzieci. Ponadto w kościele «polskim» na krzyżu wisi Chrystus, podczas gdy w kościele «czeskim» krzyż jest pusty, gdyż Czesi uważają, że «ich» krzyż to symbol Chrystusa zmartwychwstałego, a krzyż Polaków symbolizuje jeszcze mękę Jezusa".

Na podstawie uzyskanych danych można wskazać, że w społeczności Polaków w Zelowie istnieje dość duża polaryzacja zasobu wiedzy o uniwersum symbolicznym mniejszości czeskiej. Z jednej strony istnieje liczna podgrupa osób, które mają bardzo ograniczoną — sprowadzającą się do konstatacji o istnieniu „obcych" i wyodrębnieniu ich przy pomocy konfesji ewangelicko–reformowanej — wiedzę o uniwersum symbolicznym „innych", z drugiej strony w badanej populacji można zauważyć podgrupę składającą się z jednostek, których wiedza na temat świata społecznego zelowskich Czechów obejmuje szczegółowe informacje o religii uznanej za najważnejszy element uniwersum mniejszości.

Rozdział 5. Lokalne ramy pamięci historycznej Polaków z Zelowa

Pamięć historyczna jest jednym z podstawowych elementów wspólnej przeszłości[5]. Wydarzenia, które stanowią o tym rodzaju pamięci, należą zwykle do klasy tych, które praktycznie wykraczają poza możliwe doświadczenie jednostki, a przynajmniej możliwości ich aktualizującej mocy są niecodzienne (np. wojna). Jednocześnie wiedza, która składa się na pamięć historyczną z poziomu zupełnej anonimowości (była wojna, mieszkańcy naszego miasta walczyli na jej frontach) konkretyzuje się do wydarzeń ściśle umiejscowionych w czasie i na mapie politycznej (co oczywiście nie przesądza o prawdziwości tej wiedzy), zaczyna łączyć się z nadal nie znanymi nazwiskami, ale już nie anonimowymi osobami. Pamięć historyczna, jak zauważają Berger i Luckmann pisząc o reinterpretacjach historii społeczeństwa[6], może ulegać zmianom, co nie musi powodować naruszenia porządku instytucjonalnego, którego podstawą jest pamięć społeczna niehistoryczna[7].

W badaniach przeprowadzonych w Zelowie przedmiotem mojego zainteresowania były jedynie lokalne (ograniczone do wydarzeń, które ściśle były związane z terytorium i społecznościami je zamieszkującymi) ramy pamięci historycznej. Dane empiryczne pozwalające mi na zarysowanie wymiarów tego typu pamięci zebrałem przy pomocy trzech pytań otwartych. Pierwsze z nich (nr 1) brzmiało: „Jakie wydarzenia uważasz za najważniejsze w historii Zelowa?", następne (nr 2) „Jak przebiegały w Zelowie: a) okupacja hitlerowska, b) okres od zakończenia II wojny światowej do 1947 roku?". Ostatnie zaś pytanie poświęcone pamięci historycznej (nr 4) brzmiało: „Skąd Czesi wzięli się w Zelowie?".

Wydarzenia historyczne o lokalnym znaczeniu, które były przełomowe w dziejach Zelowa, to zdaniem młodych respondentów: przybycie Czechów w 1802 roku, rozwój przemysłu włókienniczego i nadanie Zelowowi praw miejskich w 1957 roku. Uczennica liceum ogólnokształcącego (lat 18, ankieta nr 60) odpowiedziała na pierwsze pytanie w kwestionariuszu: „Do najważniejszych wydarzeń w historii Zelowa należy zaliczyć przybycie Czechów oraz założenie fabryki włókienniczej również przez Czecha (chyba Jersaka), gdyż to właśnie doprowadziło do powstania i rozwoju miasta". Jej szkolny kolega (17 lat, ankieta nr 30) dostrzega dodatkowo ważne przejawy „wielkiej historii" będące tłem historii lokalnej. Napisał: „Pierwsze wzmianki o Zelowie pojawiły się w XV wieku. Najważniejsze wydarzenia to: przybycie Czechów, których pobyt tutaj miał wielki wpływ na rozwój tkactwa w Zelowie; powstanie największej tkalni w Europie, uzyskanie praw miejskich oraz — jak w całej Polsce — przewrót w 1989 roku i demokratyzacja".

---

[5] Zarys propozycji teoretycznej obejmującej relacje pojęć (pamięć społeczna, pamięć historyczna, tradycja) odnoszących się do „wspólnej przeszłości" przedstawiłem w osobnym artykule napisanym z Krzysztofem Łęckim. Zob. K. Łęcki, P. Wróblewski, op. cit., s. 119–132.

[6] P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 117–118.

[7] K. Łęcki, P. Wróblewski, op. cit., s. 126.

Wypowiedzi młodzieży na temat najważniejszych wydarzeń w historii Zelowa charakteryzują się silnym podkreślaniem roli Czechów w kształtowaniu się oblicza tej miejscowości. Uczniowie szkoły średniej często podają rok 1802 — datę przybycia Czechów do Zelowa — gdy wymieniają najważniejsze wydarzenia w historii miasta.

Natomiast starsi wiekiem mieszkańcy, podając zdarzenia, które były znaczące w dziejach Zelowa, wskazują najczęściej po pierwsze: powojenną rozbudowę zakładów włókienniczych „FANAR" i powstawanie nowych instytucji usługowych (ośrodka rekreacji, stadionu, poradni zdrowia), które były własnością fabryki, po drugie: upadek zakładów i związane z nim bezrobocie. Urzędniczka PKO (lat 45, wykształcenie zawodowe, była włókniarka, ankieta nr 8) stwierdziła w odpowiedzi na pytanie o najważniejsze wydarzenia w dziejach miasta: „W tej chwili wszystko zamarło, nie ma co robić, szczególnie młodzież. «FANAR» padł — wszyscy są bez pracy. Kiedyś to ważna była budowa obiektów sportowych, obiektu «Patyki», stanicy harcerskiej, a teraz upadek zakładu pracy".

Kilku starszych respondentów uznało budowę kościoła katolickiego za najważniejsze wydarzenie w dziejach miasta. Syn przedwojennego wójta Zelowa (lat 73, wykształcenie średnie, stolarz, ankieta nr 2) kolejno wymieniał: „Budowa kościoła katolickiego 1926–27 (wcześniej kaplica, najbliższy kościół w Łobudzicach: pierwszy proboszcz Grotkiewicz), kupno obrazu Matki Boskiej w Częstochowie, 1958 zabicie 15–letniego Gapika Romka przez nauczyciela tasakiem, budowa zalewu «Patyki»". Zabójstwo ucznia przez nauczyciela, które wstrząsnęło przed laty opinią publiczną, zyskało rangę wydarzenia historycznego, które wpisane zostało na stałe w dzieje miasteczka. Można przypuszczać, że zaszeregowanie wydarzeń, które rozegrały się w zelowskiej szkole, do najważniejszych wydarzeń w historii miasta wynikało z szoku, jaki przeżyli mieszkańcy na skutek tej tragedii.

Przebieg okupacji hitlerowskiej i wydarzeń, które rozegrały się w dwuletnim okresie zakończonym masowym wyjazdem Czechów (1947 rok) w relacjach respondentów z Zelowa zarysowany jest w formie szczątkowej. Wielu z nich wskazuje jedynie na prześladowania Żydów: utworzenie getta i egzekucję osób tej narodowości na rynku, ale jednocześnie podkreślają łagodniejszy (w porównaniu z dużymi miastami) przebieg okupacji. Mieszkańcy Zelowa, którzy spędzili lata 1939–1945 w miasteczku, stwierdzają uprzywilejowanie Czechów w czasie okupacji, wyrażające się przede wszystkim posiadaniem innych niż Polacy kartek żywnościowych. Respondent, który określił się jako „rodowity Zelowian" i którego wypowiedź o najważniejszych wydarzeniach zacytowałem wyżej (ankieta nr 2), wspominał okupację: „Przebieg miała raczej spokojny; getto w fabryce (obecnie ZSZ rolnicza), egzekucja 10 Żydów, więzienie w fabryce na ul. Żeromskiego, aresztowanie księży, msze św. tylko co dwa tygodnie w prywatnym mieszkaniu; wyzwolenie — tylko przejazd wojsk". Księgowa, która urodziła się w Zelowie w 1937 roku (wykształcenie średnie ogólnokształcące, ankieta nr 18) wspominała między innymi, że podzas wojny „[...] mieszkańcy podzieleni byli na kategorie, w sklepie najpierw kupowali Niemcy, potem Czesi, na końcu Polacy".

Wypowiedzi uczniów relacjonujących wydarzenia, które rozegrały się podczas okupacji w Zelowie, mają cechy, przynajmniej w warstwie narracyjnej, charakterystyczne dla opisu wydarzeń przeszłych zawartych w podręcznikowej wersji historii. Przykładem może być relacja ucznia liceum (lat 18, ankieta nr 42), który stwierdził: „Na terenie Zelowa nie było większych działań wojennych. Powstały dwa obozy pracy. Wykonano kilka egzekucji na ludności pochodzenia żydowskiego".

Tylko 5 respondentów podało, że w Zelowie w latach 1945–1947 miały miejsce prześladowania ludności pochodzenia czeskiego. Urzędnik (lat 48, wykształcenie średnie techn., ankieta nr 3) powiedział: „Znam ten okres tylko z opowiadań. Mówiono mi, że po zakończeniu wojny bojówki napadały Czechów". Uczeń liceum (lat 18, ankieta nr 42)

napisał krótko: „Był to okres prześladowania Czechów". Natomiast większość respondentów wymieniła powojenny rozwój miasta lub migracje ludności.

Mężczyzna (lat 61, wykształcenie podst., ankieta nr 23) powiedział: „Dużo ludzi przyszło do Zelowa. Uruchomiono zakłady". Kobieta (lat 65, wykształcenie podst., ankieta nr 7) wspominała: „Dwa lata trwało zanim się pozbierały — Czesi wyjechali". Wielu respondentów nie umiało powiedzić, jakie wydarzenia rozegrały się w tym okresie, nie wydawał się on im wyjątkowy, jeżeli chodzi o powojenne dzieje miasta.

W trakcie swobodnych rozmów z Polakami mieszkającymi w Zelowie zauważyłem niechęć do wspominania powojennych prześladowań ludności pochodzenia czeskiego. Polacy tłumaczyli zawsze powojenną ogólną niechęć do Czechów i wynikające z niej milczące przyzwolenie na grabieże majątku ludności pochodzenia czeskiego uprzywilejowaniem Czechów w czasie okupacji niemieckiej.

Ostatnie pytanie w kwestionariuszu poświęcone problematyce pamięci historycznej brzmiało: „Skąd Czesi wzięli się w Zelowie?". Respondenci wskazywali powszechnie na przymus zewnętrzny („prześladowania"), który doprowadził do opuszczenia ojczyzny przez Czechów osiadłych potem w Zelowie. Nieliczni udzielili więcej informacji o społecznej genealogii zelowskiej mniejszości. Lepiej poinformowani respondenci tło tych wydarzeń naświetlili wskazując na wydarzenia rozgrywające się w Czechach, które bezpośrednio — ich zdaniem — doprowadziły do migracji, i/lub na zdarzenia, które miały miejsce w pobliskich okolicach będących etapem w migracji Czechów.

17–letni uczeń (anketa nr 31) napisał w odpowiedzi na pytanie o koleje migracji Czechów: „Zostali wygnani z Austro–Węgier, a Polacy ich przyjęli bez żadnych konsekwencji". Starsza wiekiem respondentka (lat 61, wykształcenie podst., ankieta nr 7) powiedziała: „Ze Śląska, jak wygnali ich z Czech".

Dwie powyższe wypowiedzi można zaliczyć do najbardziej typowych wyobrażeń respondentów pochodzenia polskiego o przyczynach i kolejach migracji ludności czeskiej osiadłej w Zelowie.

Lepiej poinformowani respondenci podają: „Przywędrowli z Czechosłowacji po prześladowaniach Husa, do Zelowa, Kucowa. Spod góry Tabor przenieśli się do Leszna, Bojanowa, a stamtąd do Zelowa od 1803 roku" (lat 55, księgowa, wykształcenie średnie, ankieta nr 18), „Czesi przywędrowali do Zelowa spod Wrocławia. Tam zamieszkiwali, ponieważ byli prześladowani w Czechach. Zakupili tę ziemię, gdzie znajduje się Zelów, w 1802 roku" (lat 18, uczeń, ankieta nr 18). Warto dodać, że w ostatnim przypadku duży zasób wiedzy o zelowskich Czechach, który można dostrzec również na podstawie odpowiedzi na pytania o ich uniwersum symboliczne, połączony jest z silnym uprzedzeniem wobec tej grupy.

Lokalne wymiary pamięci historycznej młodych respondentów polskiego pochodzenia w Zelowie związane są z wydarzeniami, których podstawowymi aktorami byli Czesi. Starsi wiekiem Zelowianie za istotne w dziejach społeczności terytorialnej uznali wydarzenia, które dotyczyły raczej poprawy statusu wszystkich ludzi zamieszkujących obszar miasta, a nie były na pewno związane z działalnością „obcej" grupy narodowościowej. Wiek respondentów nie jest zmienną wpływającą na udzielane odpowiedzi na pozostałe pytania dotyczące pamięci historycznej. Badani mieszkańcy Zelowa znają przyczyny, a niektórzy z nich również poszczególne etapy migracji Czechów. Najmniej znane są wydarzenia (biorąc pod uwagę odpowiedzi na pytania kwestionariuszowe), które rozegrały się podczas wojny i tuż po jej zakończeniu na obszarze miasta.

Rozdział 6. Struktura etniczna i religijna miasta

Rozmowy przeprowadzane z informatorami z Zelowa w początkowym etapie badań dostarczyły danych wskazujących, że mieszkańcy Zelowa łączą powszechnie fakt członkostwa w grupie wyznaniowej z przynależnością do grupy narodowościowej i odwrotnie: przedstawiciele poszczególnych narodowości uważani są za „nosicieli" (*Träger*) konkretnych idei religijnych. Badania pilotażowe wykazały, że zjawisko to dotyczy przede wszystkim ludności polskiej i czeskiej zamieszkującej Zelów.

Zgodnie z religijno–narodowościowym kryterium potocznie używa się określeń „kościół polski" i „kościół czeski" wobec świątyń rzymskokatolickiej i ewangelicko–reformowanej. Natomiast o duszpasterzach działających w tych parafiach mówi się w Zelowie „ksiądz polski" i „ksiądz czeski". Ponieważ na terytorium miasta znajdują się cztery kościoły wyznań chrześcijańskich, które w przeszłości miały dość jednorodną ze względów etnicznych strukturę wiernych, postanowiłem przedsięwziąć próbę określenia zależności pomiędzy wyznawaną religią a przynależnością narodową mieszkańców, która zawiera się w typizacjach dokonywanych przez respondentów polskiego pochodzenia.

W kwestionariuszu umieściłem dwa pytania, które dotyczyły kwestii zależności między wyznawaną religią i przynależnością narodową, oraz struktury etnicznej mieszkańców w społecznej świadomości. Po pierwsze pytałem (nr 3) respondentów: „Przedstawiciele jakich narodowości mieszkają w Zelowie? Proszę podać również liczebność każdej z tych grup". Drugie pytanie (nr 5) miało prekategoryzowaną postać i brzmiało: „Przedstawiciele jakich narodowości chodzą w Zelowie do kościoła: rzymskokatolickiego, ewangelicko–reformowanego, ewangelicko–augsburskiego, baptystów".

Respondenci (N = 74) twierdzą, że w Zelowie mieszkają Polacy, Czesi i Niemcy. Wszystkie te narodowości wymieniło ponad 90% badanych osób (odpowiednio 90,5% wskazało Polaków, 97,3% Czechów, 93,2% Niemców). Dalej, respondenci (31,1%) uważają, że w Zelowie mieszkają Żydzi. Mała część populacji wskazała jeszcze na: Rosjan (6,7%), Ukraińców (5,4%), Słowaków (4,0%). W dwóch ankietach nie było odpowiedzi na to pytanie (2,7%).

Niewielu respondentów pokusiło się o podanie przybliżonych liczebności grup narodowościowych mieszkających w Zelowie. Najczęściej zaznaczali, że w mieście jest 6000–7000 Polaków, 500–1500 Czechów, 100–500 Niemców i kilku Żydów.

Oceniając uczestnictwo przedstawicieli różnych nacji w praktykach religijnych Zelowianie dość jednoznacznie podali, że do kościoła rzymskokatolickiego chodzą Polacy, do kościoła ewangelicko–reformowanego Czesi, a do ewangelicko–augsburskiego Niemcy. W odpowiedzi na to prekategoryzowane pytanie można było wymienić więcej niż jedną narodowość dla wskazania uczestnictwa w praktykach religijnych. Oceniając uczestnictwo w życiu trzech Kościołów spośród 74 badanych 69 osób stwierdziło, że Polacy chodzą do kościoła katolickiego, 68 zaznaczyło, że Czesi to członkowie Kościoła ewangelicko–reformowanego, a 61 wskazało, że Niemcy chodzą do świątyni ewangelicko–augsburskiej.

Respondenci nie potrafili wyróżnić grupy narodowej, która zdominowała działalność parafii baptystów. Jednak najczęściej podawali, że do kościoła baptystów chodzą Polacy (51 wskazań) lub wymieniali również przedstawicieli innych narodowości: Czechów (12 wskazań) lub Niemców (11 wskazań). Stosunkowo najwięcej respondentów (18) nie określiło przynależności narodowej uczestników praktyk religijnych w Kościele baptystów (dla Kościoła katolickiego 4, dla ewangelicko–reformowanego 6 i dla ewangelicko–augsburskiego 13).

Rezultaty badań potwierdzają tezę o wyraźnie występującej wśród Zelowian stereotypizującej tendencji do łączenia poszczególnych narodowości z działalnością religijną konkretnego Kościoła. Wynikiem tego zjawiska są nazwy: kościół polski dla świątyni rzymskokatolickiej, czeski dla ewangelicko–reformowanej i niemiecki dla ewangelicko–augsburskiej. Zgodnie z tym w systemie wiedzy mieszkańców Zelowa (zwłaszcza tych należących do polskiej większości) panuje przekonanie, że do kościołów tych chodzą kolejno: „Polacy", „Czesi" i „Niemcy". Kościół baptystów znajduje się niejako poza tym, przeprowadzonym według kryterium narodowościowego, podziałem. Według Zelowian do tej parafii należą baptyści.

Rozdział 7. Podstawowe typizacje stereotypu Czecha w Zelowie

Stereotyp etniczny — zgodnie z przyjętymi wcześniej rozstrzygnięciami teoretyczno–metodologicznymi — jest rodzajem typizacji związanej z pozycją etniczną o dużym stopniu anonimowości, która powstaje na skutek instytucjonalizacji stosunku „wy". Schematy typizujące powiązane z doświadczeniem „innego" przybierają formy kategoryzacji nazwanych przez Alfreda Schütza i Thomasa Luckmanna (1) typem osobowym, (2) typowym przebiegiem działań i (3) typem funkcyjnym przedstawionych według wzrostu stopnia anonimowości. W oparciu o zebrane w Zelowie dane empiryczne chciałbym dokonać rekonstrukcji schematów typizacyjnych, według których Polacy dokonują obiektywizacji swojej wiedzy o zelowskich Czechach. Dotychczasowa analiza tego zjawiska pozwala na wyodrębnienie w stystemie wiedzy Polaków mieszkających w Zelowie stereotypizujących schematów, które zawarte są w określeniach: „zelowski Czech" (typ osobowy), „Czech — żyje według wiary" (typowy przebieg działania) i „Pepik–Kot" (typ funkcyjny). Kategoryzacje te należałoby uznać za podstawowe typizacje stosowane wobec ludności pochodzenia czeskiego w Zelowie. Występują one powszechnie w systemie wiedzy Polaków z tego miasta, niezależnie od wieku członków badanej populacji.

(1) Typ osobowy: „zelowski Czech". Jednostka bardzo silnie związana ze swoją grupą podstawową, do której zalicza osoby o czeskich korzeniach mieszkające lub wywodzące się z Zelowa. Jest on bardzo „zamknięty", na co wskazuje wyraźnie pole semantyczne nazwy Czech oraz raczej „szybki" niż „powolny" i bardziej „jednakowy" niż „różny". Dodatkowo przejawiają się w jego poczynaniach silne więzi ze społecznością etniczną, której jest członkiem. Nie można jednoznacznie określić kierunku tej typizacji, ponieważ trudno jest rozstrzygnąć, czy „zelowski Czech" charakteryzuje się głównie cechami pozytywnymi, czy negatywnymi. Mała jest jednorodność cech związanych z tą kategoryzacją. Cechy przypisywane osobom czeskiego pochodzenia były bardzo zróżnicowane.

(2) Typowe zachowanie: „Czech — żyje według wiary". Ważne miejsce w działaniach Czecha zajmuje sfera *sacrum*. Stara się on wprowadzić w życie zasady chrześcijańskie, których jest wyznawcą ze względu na instytucjonalną przynależność do Kościoła ewangelicko–reformowanego. „Pracowitość", którą Polacy w Zelowie uważają za cechę czeską, charakteryzuje według nich typowe zachowanie Czecha w wymiarze życia doczesnego.

(3) Typ funkcyjny „Pepik–Kot". Czech w Zelowie postrzegany jest przez Polaków jako przedstawiciel innego narodu, którego członkowie określani są pogardliwą nazwą „Pepiki". Kategoryzacja ta łączy się z przypisaniem mieszkańcom pochodzenia czeskiego takich epitetów jak: „fałszywi", „wredni" i „tchórzliwi". Znamienne jest dodanie do tej generalizacji silnie negatywnego określenia „Koty", które stosuje się w Polsce najczęściej wobec Świadków Jehowy — najbardziej pogardzanej, również przez większość Zelowian ze względu na poglądy i styl życia, grupy religijnej.

Wyodrębnione schematy stereotypizujące o większym stopniu anonimowości (typowe zachowanie, typ funkcyjny), charakterystyczne dla systemu wiedzy Polaków mieszkających w Zelowie i stosowane wobec ludności pochodzenia czeskiego, zawierają w sobie podstawową typizację występującą w systemach wiedzy wszystkich grup narodowościowych i religijnych w tym mieście. Mieszkańcy Zelowa są przekonani, że przynależność do społeczności narodowej pociąga za sobą udział we wspólnocie religijnej i odwrotnie; wyznawana religia wskazuje na pochodzenie narodowościowe. Zasada ta wbudowana jest bardzo mocno w system oczywistości pierwotnych mieszkańców Zelowa. Należy przypuszczać, że do tej pory mało było przypadków zachowań osób, które swoim postępowaniem powszechnie łamałyby tę utrwaloną w systemie wiedzy społeczności zasadę. W przypadku jawnego wyłamywania się poza ten schemat postępowania, czyli wyboru zachowania o charakterze nonkonformistycznym wobec zastanych wzorców, aktywność jednostki może nawet nie zostać dostrzeżona przez członków grupy, do której ona aspiruje, mimo sankcji, jakie bardzo szybko nakłada na taką osobę grupa „własna".

Czech jako typ osobowy („zelowski Czech") jest jednostką, którą Polacy uważają za integralny element otoczenia. Typowe zachowanie („żyje według wiary") może wpłynąć na zwiększenie dystansu społecznego poprzez zaznaczenie podstawowej dla niego sfery przeżyć religijnych, które różnią się od doświadczanych przez Polaków. Ostatnia kategoryzacja, typ funkcyjny („Pepik–Kot"), wiąże się z tak dużym dystansem i intensywnością afektu, że w tym przypadku kategoryzacja przybiera raczej formę uprzedzenia etnicznego.

Schematy typizujące wiedzę Polaków o „innych" w Zelowie nie pozwalają na traktowanie Czecha jako obcego, jeżeli rozpatruje się ocenę postawy cechującą zachowanie obcego (według Alfreda Schütza: dorosły człowiek, który stara się stale o zaakceptowanie lub przynajmniej tolerowanie swojej osoby przez grupę, do której chciałby należeć). Należy przypuszczać, że dystans społeczny zasadzający się na ocenie różnic w uniwersach symbolicznych społeczności polskiej i czeskiej nie doprowadził do umiejętności rozwiązywania lub tylko zaakceptowania przez Polaków sytuacji, w których jednostka uznająca wzory kulturowe częściowo odmienne od wzorów przyjętych w społeczeństwie polskim ubiega się o członkostwo w tej grupie narodowościowej. Pierwsza część badań — postawy patriotyczne społeczności czeskiej — dostarczyła materiału wskazującego na pojawianie się, zwłaszcza wśród zelowskiej młodzieży czeskiego pochodzenia, postawy „Polaka czeskiego pochodzenia", charakteryzującej się występowaniem elementów polskiej świadomości narodowej.

Schematy typizacyjne: „zelowski Czech", „Czech — żyje według wiary" i „Pepik–Kot" należy traktować jako kategoryzacje organizujące system wiedzy mieszkańców Zelowa polskiego pochodzenia niezależnie od generacji, do której należy dana jednostka. Wiek jest jednak zmienną różnicującą pewne określone składniki wchodzące w obręb pojmowanego szeroko stereotypu „obcego" — Czecha. W badanej populacji młodzież częściej niż dorośli dokonywała neutralnych ocen „innego". Natomiast jeżeli zdarzały się oceny jednoznaczne, to charakteryzowały się one dużą intensywnością (stopniem negatywnego lub pozytywnego zabarwienia). Profile semantyczne wykazują, że młodzieży bardzo trudno przychodzi ocena innych w porównaniu ze stosunkowo jednoznacznym oszacowaniem pojęcia POLAK, będącego nazwą przedstawiciela grupy własnej. Młodzi ludzie dostrzegają przejawy nietolerancji wobec przedstawicieli innych narodowości, z kolei osoby starsze wskazują najczęściej na brak dyskryminacji „obcych". Dorośli sądzą, że kultura polska rozwijała się raczej niezależnie, natomiast członkowie młodej generacji podkreślają wpływ kultur obcych na kulturę polską.

Przedstawicieli dwóch pokoleń różnią również poglądy na rolę grup obcych w historii lokalnej społeczności zelowskiej. Młodzi przypisują dużą rangę działalności Czechów

w dziejach miasta, natomiast starsi zwracają uwagę przede wszystkim na — ich zdaniem przełomowe — wydarzenia, które wiążą się z powojenną rozbudową miasta.

Autostereotyp Czecha w Zelowie

W trakcie wywiadów swobodnych przeprowadzanych z ludnością pochodzenia czeskiego (N = 54) stawiałem respondentom pytanie dotyczące cech typowych dla zelowskiego Czecha. Najczęściej stosowałem dyspozycję do wywiadu zawartą w zdaniach pytajnych: „Jakie są cechy charakterystyczne zelowskiego Czecha?", „Czy może Pan/i/ opisać taką osobę?". Wśród respondentów znalazło się 41 osób, które wymieniły określenia stosowane w opisie przedstawicieli grupy własnej (w tym 11 członków społeczności czeskiej użyło porównania tych cech odnośnie przeszłości i teraźniejszości), 9 Zelowian zaznaczyło zanik cech wyróżniających Czechów od Polaków, a 4 nie odpowiedziało na to pytanie.

Zazwyczaj po pytaniu o cechy zelowskiego Czecha padało pytanie dotyczące wielkości społeczności czeskiej. Respondenci pochodzenia czeskiego szacują dość zgodnie liczebność swojej etnicznej grupy na 400–500 osób (nieliczni wymieniają 1000). Podając te dane wskazywali, że oceniając wielkość zbiorowości brali pod uwagę liczbę wszystkich członków. Mężczyzna (K. U., 40 lat, wykształcenie średnie techn., murarz) na pytanie „Ilu Czechów mieszka obecnie w Zelowie?" odpowiedział: „500 osób, bo tyle liczy zbór", a inny (W. M., 27 lat, student) podobnie stwiedził: „500 osób liczy parafia".

Większość badanych wymieniała w swobodnej wypowiedzi kilka cech charakteryzujących zelowskich Czechów. Najczęściej mówiono, że przedstawiciele tej grupy są: „pracowici" (11 wskazań), „związani z religią ewangelicką" (7), „gościnni" (3). Podkreślano specyfikę społeczności, polegającą na: mówieniu „po zelowsku" (6), wykonywaniu zawodu tkackiego (6), zachowaniu dawnych „tradycji" (3). Charakteryzując Czecha używano przymiotników: „uczciwy" (4) i „prawdomówny" (3). Sporadycznie wymieniono: „brak pijaństwa i chuligaństwa" (1), „skromność", „rzetelność", „sumienność", „pogodność".

Nieliczni respondenci (3 osoby) przypisali Czechowi „egoizm", cechę o znaczeniu pejoratywnym, ale w dwóch przypadkach pojawiła się ona obok właściwości pozytywnych (pracowitość, gościnność), a tylko jedna osoba stwierdziła, że przedstawiciele grupy własnej charakteryzują się „postawą egoistyczną".

Mieszkanka Zelówka (R. B., 82 lata, wykształcenie podst., rolniczka) scharakteryzowała Czechów: „Pracowici — całe dnie i noce pracowali i byli mocno za ziemią". Respondent (C. L., 42 lata, wykształcenie podst., wulkanizator) powiedział: „Cechy charakterystyczne zelowskiego Czecha to pielęgnacja ojczystego języka i wyznanie ewangelickie". Natomiast kobieta (Z. M., 78 lat, tkaczka), która przed wojną skończyła gimnazjum, odpowiedziała z wahaniem na pytanie o autostereotyp Czecha: „Chyba to, że chodzi do kościoła czeskiego, to znaczy reformowanego". Wyraźny związek wyznawanej wiary i postawy życiowej widoczny jest w wypowiedzi innej respondentki (B. C., 75 lat, wykształcenie podst., tkaczka). W części rozmowy poświęconej autostereotypowi Czecha powiedziała: „W Zelowie — my zawsze patrzymy, aby uczcić robotę jak należy. Po robocie chcemy się spotkać, jesteśmy towarzyscy. W naszej wierze wiemy, że coś złego krzywdzi drugiego, boimy się tego Boga. Jesteśmy więc stateczne i uczciwe". Osiemnastoletnia uczennica liceum, która w ankiecie podkreśliła swoje czeskie pochodzenie, odpowiadając na pytanie „Jacy są zelowscy Czesi?" napisała: „W większości są to ludzie starsi. Myślę, że są dość sympatyczni, gościnni. Bardzo są związani ze swoją grupą i Kościołem ewangelicko–reformowanym". Następnie, wypisując cechy charakterystyczne Czechów, podała, że są „gościnni", „towarzyscy", „weseli" i „gadatliwi".

Ujemne cechy Czechów dostrzegł respondent (P. L., 37 lat, wykształcenie średnie, mechanik), który powiedział: „Hermetyczność grupy! Nikogo nie chce się wpuścić ani wypuścić z tej grupy. Jeśli chodziło np. o związki małżeńskie. Była to egoistyczna postawa.

Przetrwało to 180 lat (przypomina to ludzi na wyspie)". Na akcenty egoistyczne w zachowaniu przedstawicieli grupy własnej zwraca uwagę mieszkanka Zelówka (P. W., 52 lata, wykształcenie podst., tkaczka). Stwierdziła: „Przeważnie Czesi w Zelowie są pracowici (nie boją się roboty), myślą według zasady: «Ja mam, ale żebyś ty nie miał»".

Osoby, które dostrzegły zmiany w cechach charakterystycznych Czechów, podkreślały, że obecnie zanikły te przymioty z uwagi na małżeństwa mieszane lub niezachowywanie tradycyjnych wzorów przez przedstawicieli młodszego pokolenia. Wieloletni pracownik zakładów bawełnianych (R. J., 69 lat, wykształcenie podst., tkacz) powiedział: „Kiedyś o Czechach można było powiedzieć, że są pracowici, oszczędni, nie pijący, nie chodzili po zabawach. Obecnie rodziny są mieszane i różnice zacierają się", a rolnik z Zelówka (A. U., 50 lat, wykształcenie zawod., mistrz tkacki) zauważył: „Teraz młodego pokolenia się nie odróżni. Stare pokolenie było prawdomówne. Ludzie nie spożywali alkoholu, byli uczciwi i zdyscyplinowani".

Respondenci, który uważali, że nie istnieją cechy (typowe) wyróżniające zelowskich Czechów, stwierdzali: „Na te rzeczy nie ma odpowiedzi. Czy katolik, czy Czech, to wszystko jedno" (M. S., 77 lat, wykształcenie podst., tkacz). „Teraz to już dużo wymieszane i nie ma różnic" (A. M., 76 lat, wykształcenie podst., tkacz).

Obraz przedstawiciela grupy własnej w systemie wiedzy ludności pochodzenia czeskiego w Zelowie wyznaczony jest przez kategoryzację, która zasadza się na schemacie „Czech — ewangelik reformowany". Treść tego autostereotypu wypełniają wartości związane przede wszystkim z zachowaniem tradycji przodków, czyli z używaniem mowy czeskiej i posiadaniem umiejętności tkackich. Podstawową cechą charakteru zelowskiego Czecha jest — według respondentów o czeskim pochodzeniu — pracowitość. Autostereotyp ten jest bardzo jednorodny (została zgodnie wymieniona dość mała liczba cech) i cechuje się on pozytywnym kierunkiem (dodatnie zabarwienie większości opinii) oraz dużą intensywnością (stopniem pozytywnego zabarwienia).

Schemat typizujący tworzący obraz własny Czecha w Zelowie jest zbliżony do podstwowej typizacji zarządzających systemem wiedzy Polaków o Czechach, według której wyznawana wiara określa przynależność narodowościową i odwrotnie, religia wpływa jednoznaczne na świadomość etniczną. Różni się jednak od poszczególnych rodzajów typizacji szczegółowych (typu osobowego, typowego zachowania, typu funkcyjnego) bogactwiem treści, określonym kierunkiem i większą intensywnością. Stereotyp „Pepik–Kot" można by traktować — przynajmniej pod względem formalnym — jako największe zniekształcenie autostereotypu „Czech — ewangelik reformowany" przez grupę obcą, natomiast najbliższa temu ostatniemu byłaby typizacja „Czech — żyje według wiary".

ZAKOŃCZENIE

Przedmiotem dociekań badawczych prezentowanych w monografii problemowej były postawy patriotyczne społeczności czeskiej w Zelowie i stereotyp Czecha wśród polskiej ludności tego miasta. Przyjęte we wstępie tezy ukierunkowywały analizy: (1) na podstawowe wymiary patriotyzmu tej społeczności, (2) na typizacje, na których opiera się stereotyp Czecha.

W oparciu o stosunek przedstawicieli ludności pochodzenia czeskiego w Zelowie do religii, języka, ziemi (ojców i narodu) oraz zwyczajów i obyczajów dają się zauważyć w obrębie tej grupy etnicznej dwa typy postaw patriotycznych. Pierwszy to „Czech — zelowski patriota", który przejawia się w zachowaniach najstarszego pokolenia, a drugi „Polak — czeskiego pochodzenia", który widoczny jest w działaniach najmłodszej generacji osób o czeskich korzeniach. Postawa „Czecha–zelowskiego patrioty" przyjmuje charakter wzoru jawnego, natomiast postawa „Polaka — czeskiego pochodzenia" ma najczęściej cechy wzoru ukrytego, specyficznego dla zelowskiej młodzieży czeskiego pochodzenia.

Schematy typizujące składające się na stereotyp Czecha wśród Polaków mieszkających w Zelowie przybierają formę kategoryzacji, które zostały nazwane: „zelowski Czech" (typ osobowy), „Czech — żyje według wiary" (typowe zachowanie) i „Pepik–Kot" (typ funkcyjny). Kategoryzacje te występują w systemie wiedzy wszystkich generacji zelowskich Polaków.

Autostereotyp Czecha w zelowskiej społeczności opiera się na kategoryzacji, która zasadza się na schemacie „Czech — ewangelik reformowany". Autostereotyp ten jest bardzo jednorodny, cechuje się pozytywnym kierunkiem i dużą intensywnością. Najbardziej zbliża się on do wizerunku członka mniejszości etnicznej, który jest szczegółową typizacją „Czech — żyje według wiary", natomiast największym zniekształceniem tego autostereotypu jest typizacja „Pepik–Kot".

Reakcja społeczności czeskiej w Zelowie na szeroko rozumianą dominację polskiego otoczenia, czyli rozpatrywana w stosunkach mniejszości do większości, bardzo trudno daje się ująć w ramy modelu teoretycznego zaproponowanego przez klasyka socjologicznych analiz grup etniczych Jamesa W. Vandera Zandena. Można by wskazać, że z czterech wspólnych wzorów odpowiedzi na dominację połączonych w opozycje: akceptacja–agresja, unikanie–asymilacja, najlepiej opisywałaby czeską społeczność w Zelowie reakcja, której istotą jest asymilacja. Warto jednak zauważyć, że jeżeli w przypadku asymilacji mniejszości autor pracy *American Minority Relations* podkreślał kulturowy i społeczny wymiar tego procesu, to członkowie zelowskiej społeczności starają się stopić z większością głównie w płaszczyźnie społecznej, zachowując jednocześnie swoją kulturową odrębność. Silne uprawomocnienie symbolicznego uniwersum zelowskiej mniejszości w religii i języku pozwala na postawienie końcowej tezy o charakterze prognostycznym, że — mimo zmian społecznych zachodzących w wymiarze makrostrukturalnym — grupa zachowa swoją specyfikę etniczną w najbliższym okresie zamykającym już prawie dwustuletnie dzieje pobytu w Zelowie.

ANEKS
NARZĘDZIA BADAWCZE

Narzędzia badawcze, zastosowane do opracowania monografii Zelowa, skonstruowałem w oparciu o dyspozycje i kwestionariusz wywiadu oraz skalę dyferencjału semantycznego, używanych w różnych studiach społeczności lokalnych, realizowanych w ramach C. B. P. B. 09. 03: „Problemy integracji Ziem Zachodnich ze szczególnym uwzględnieniem młodego pokolenia", w których byłem aktywnym uczestnikiem.

I. KWESTIONARIUSZ WYWIADU (ZELÓW)

1. Jakie wydarzenia uważasz za najważniejsze w historii Zelowa?
2. Jak przebiegała w Zelowie: a) okupacja hitlerowska: b) okres od zakończenia II wojny światowej do 1947 roku?
3. Przedstawiciele jakich narodowości mieszkają w Zelowie? Proszę podać również przybliżoną liczebność każdej z tych grup.
4. Skąd Czesi wzięli się w Zelowie?
5. Przedstawiciele jakich narodowości chodzą w Zelowie do kościoła: rzymskokatolickiego, ewangelicko–reformowanego, ewangelicko–augsburskiego, baptystów?
6. Jaka jest różnica między wyznaniem rzymskokatolickim a ewangelicko–reformowanym?
7. Jakie są najważniejsze święta religijne dla wyznawców Kościoła ewangelicko–reformowanego?
8. Jakie osoby ukształtowały naukę Kościoła ewangelicko–reformowanego? (Proszę o podanie nazwisk i innych danych dotyczących tych myślicieli.)
9. Jacy są zelowscy Czesi?
10. Jakie mniejszości narodowe zamieszkują w granicach Polski?
11. Proszę określić charakter twoich kontaktów z mniejszościami narodowymi (przy podpunktach należy wypisać nazwę mniejszości, tj. określić dla każdej z nich rodzaj twoich kontaktów):
    a) sam wywodzę się z takiej grupy (jakiej?)
    b) mam powiązania rodzinne
    c) kontakty towarzyskie
    d) udział w uroczystościach (np. religijnych, kulturalnych itp.)
    e) audycje telewizyjne lub radiowe z udziałem tych mniejszości
    f) inny rodzaj kontaktów (jakie?)
12. Proszę ocenić wpływ kultur innych narodów na rozwój kultury polskiej:

A) wpływ ten był znikomy, kultura polska rozwijała się niezależnie.

B) w kształtowaniu kultury polskiej ważnymi czynnikami były wpływy:
    a) kultury niemieckiej,
    b) kultury rosyjskiej,
    c) kultury ukraińskiej,
    d) kultury francuskiej,
    e) kultury czeskiej,
    f) kultury węgierskiej,
    g) kultury żydowskiej,
    h) kultur innych narodów (proszę wymienić, jakich).

UWAGA: W PODPUNKCIE (B) MOŻNA PODKREŚLIĆ DOWOLNĄ LICZBĘ ODPOWIEDZI.

13. Jakimi cechami charakteryzują się przedstawiciele następujących grup narodowościowych (można wymienić więcej niż jedną cechę): a) Niemcy, b) Rosjanie, c) Czesi, d) Słowacy, e) Żydzi, f) Ukraińcy, g) Polacy?
14. Z jakimi przezwiskami dotyczącymi przedstawicieli różnych grup ludności zetknąłeś(ęłaś) się? Niemcy, Rosjanie, Czesi, Włosi, Francuzi, mieszkańcy centralnej Polski, mieszkańcy Wielkopolski, Ślązacy?
15. Czy obecnie w Polsce fakt przynależności do innej niż polska narodowości bywa źródłem upokorzeń, przykrości, odmiennego traktowania ze strony ludzi przez instytucje (jakie)?
16. Czy twoim zdaniem na terenie państwa powinni mieszkać przedstawiciele tylko jednej grupy narodowościowej? (dlaczego?)

PROSZĘ PODAĆ
WIEK:.
PŁEĆ:.

II. DYSPOZYCJE DO WYWIADU SWOBODNEGO W ZELOWIE

1. Zwyczaje
   - tradycyje potrawy,
   - uroczystości rodzinne (urodziny, imieniny),
   - najbardziej uroczyście obchodzone święta (opis),
   - wesela i zwyczaje weselne,
   - imprezy organizowane przez Towarzystwo Społeczno–Kulturalne Czechów i Słowaków w Zelowie.
2. Historia miasta w społecznej świadomości
   - Jakie wydarzenia z dziejów Zelowa uważa Pan/i/ za najważniejsze?
   - Jakie były przyczyny wyjazdów po II wojnie światowej do Czechosłowacji?
3. Ziemia ojców i ziemia narodu
   - Co wyróżnia Zelów od innych okolicznych miast i wiosek?
   - A. (Czy respondent chciałby zmienić miejsce zamieszkania?)
   - B. (Czy respondent był w Czechosłowacji? Z jakiej okazji?)
   - C. (Czy respondent ma rodzinę w Czechosłowacji? Kiedy i w jaki sposób ona się tam znalazła? Czy respondent utrzymuje z nią kontakt?)
4. Czesi i Słowacy
   - Czym Czesi różnią się od Słowaków?
   - Z jaką religią związani są Czesi?
5. Autostereotyp
   - Jakie są cechy charakterystyczne zelowskiego Czecha? Czy może Pan/i/ opisać taką osobę?
   - Ilu Czechów mieszka obecnie w Zelowie?
   - (Jakie kryterium stosował respondent podając liczbę Czechów?)
6. Język
   - (Jakiego języka używa respondent w stosunku do członków swojej rodziny, w stosunku do ankietera, w stosunku do obcych?)
   - OBSERWACJA
   - A. Gdzie i kiedy mówi się w Zelowie po czesku?
   - B. Czy istnieją różnice między czeskim mówionym w Zelowie a językiem czeskim, którym posługują się Czesi w Czechosłowacji?
   - C. Czy czyta Pan/i/ po czesku książki, gazety, broszury lub czy słucha Pan/i/ czeskiego radia? Jakie są to publikacje? Skąd pochodzą? Jaka to rozgłośnia?

7. Kościół ewangelicko–reformowany

A. Jakie są najważniejsze święta w Kościele ewangelicko–reformowanym?

B. Co oznacza kielich i Biblia, które często można zobaczyć na nagrobkach zelowskiego cmentarza ewangelickiego?

[W jaki sposób respondent uczestniczy w życiu zboru? (nabożeństwa, godzina biblijna, akcje charytatywne, kolegium kościelne itp.)]

C. Czy istnieją różnice między liturgią sprawowaną w zelowskim kościele ewangelicko–reformowanym a liturgią odprawianą w innych kościołach ewangelicko–reformowanych, w Warszawie lub w innych miastach w Polsce? (Czy respondent uczestniczył w nabożeństwie ewangelicko–reformowanym poza Zelowem?)

METRYCZKA

1. Pochodzenie respondenta

Czy urodził się w Zelowie? Jeśli nie, to w jaki sposób osiedlił się w tym mieście?

Skąd pochodzą przodkowie respondenta/ki/?

2. Wiek

3. Zawód, zajęcie, praca

4. Wykształcenie

5. Skład rodziny mieszkającej razem.

Czy jest to rodzina endogamiczna pod względem etnicznym i religijnym?

6. Wyznanie

III. SKALA DYFERENCJAŁU SEMANTYCZNEGO ZASTOSOWANA W ZELOWIE

INSTRUKCJA

Za pomocą poniższych par wyrazów proszę określić pojęcia POLAK, a potem pojęcie CZECH. Im bardziej słowo POLAK (CZECH) kojarzy się ze słowem „niepewny", tym bliżej tego określenia należy postawić krzyżyk (na linii, między odcinkami). Gdyby kojarzył się on z wyrazem „pewny" tym bliżej tego słowa należy postawić krzyżyk. Postawienie znaku w środku oznacza, że nie możesz się zdecydować. Na jednej linii można postawić tylko jeden krzyżyk. PROSZĘ PODAWAĆ ODPOWIEDZI BEZ ZASTANAWIANIA SIĘ. WAŻNE JEST PIERWSZE SKOJARZENIE.

pewny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	niepewny
słaby	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	silny
aktywny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	bierny
zimny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	ciepły
cichy	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	głośny
zamknięty	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	otwarty
zwyczajny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	wyjątkowy
szybki	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	powolny
pełny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	pusty
jednobarwny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	kolorowy
miękki	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	twardy
krzywy	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	prosty
swój	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	cudzy
mętny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	klarowny
dawny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	nowy
ważny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	poboczny
foremny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	niewymiarowy
naturalny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	dziwny.
mocny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	kruchy
jednakowy	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	różny

pewny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	niepewny
słaby	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	silny
aktywny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	bierny
zimny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	ciepły
cichy	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	głośny
zamknięty	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	otwarty
zwyczajny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	wyjątkowy
szybki	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	powolny
pełny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	pusty
jednobarwny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	kolorowy
miękki	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	twardy
krzywy	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	prosty
swój	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	cudzy
mętny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	klarowny
dawny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	nowy
ważny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	poboczny
foremny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	niewymiarowy
naturalny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	dziwny
mocny	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	kruchy
jednakowy	¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦----¦	różny

Indeks

Allport Gordon W. 99
Anderson Benedict 32
Augustyn, św. 68

Bankowicz M. 91
Barth Frederik 32
Beneš Edward 85, 87, 90–92, 95
Berger Peter L. 10, 38, 48–49, 56, 60, 64, 73–74, 89, 96, 118
Biela Adam 24
Bogardus Emory S. 99
Bogt Herbert 16
Bonifacy VIII 45
Borgatt E. F. 52
Braly Kenneth 100–101
Brock Peter 16
Brouček Stanislav 84
Bujak Franciszek 10
Burgess Robert G. 11–12

Cambell D. T. 12
Casas L. 51
Chałasiński Józef 7, 32
Chmielecki Andrzej 81
Chmura Krzysztof 9, 24–25
Coker Francis W. 44
Crown S. 100
Czajkowski Tadeusz 16
Czerniak Stanisław 81

Darmosz Teresa 22
Dejna Karol 70
Deutsch Karl W. 46–47
Dębkowski Andrzej 23
Dobkowski Mariusz 68
Durkheim Emil 34, 48
Dziewierski Marek 100–101, 106

Edwards Allen L. 99
Ehrlich Howard J. 100–101
Eliade Mircea 38, 48
Elwert Georg 34, 36–39
Erkiert Waldemar 63–64
Eysenck Hans J. 100

Faruga Bernard 24
Fialová Juliana A. 80–81
Fichte Johann Gottlieb 39
Forstner Dorothea 66–67
Francis Emerich K. 7, 34–36
Friedrich G. 67
Friedrichs Jürgen 101, 103
Fromm Erich 31

Geertz Cliford 33
Geller Ernest 32
Głowiński Michał 50, 69
Gobineau Artur hr. 53
Goode William J. 99
Góral Jan 15, 17–18, 22
Grad Jan 51–52, 78
Günter Erwin 16

Hatt P. K. 99
Haugen Einar 50, 69
Havel Václav 95
Havliček Karel 87
Heidegger Martin 64, 68
Heroldová Iva 14, 16, 76, 95
Hertz Aleksander 7
Herzen Aleksander 40
Hoffman T. U. 16
Hofstatter P. H. 101
Holland Rose J. 31
Holm Kurt 107
Horacy 44
Huizinga Johan 33, 46
Hus Jan 16, 56–58, 60, 76, 79, 82, 85–87, 89–90, 92, 117, 120
Hübner Peter 107
Hymes Dell 50

Jaspers Karl 64
Jelinek Mirosław 9, 19, 117
Jelínek Vladislav 85–88, 92
Jersak Zenon 9
Jersakowie 117
Jóźwiak Jerzy 30

Kalwin Jan 58, 68, 117
Kandert Josef 84
Kant Immanuel 39
Kantorowicz Ernest H. 45–46
Kapiszewski Andrzej 99–100
Karski Karol 68
Katz Daniel 100–101
Kittel G. 67
Klimešová Květa 76
Kohn Hans 31–32, 39–41, 47, 90
Kolbuszewski Jacek 65–67
Kołakowski Leszek 68
Komeński Jan Amos 82, 85–87, 89–90, 117
Kosieliński Sławomir 68
Kotlewicz Ryszard 15, 17–18, 22
Kramer Judith R. 7
Křenek Josef 85, 87, 91, 93
Kriegseisen Wojciech 15, 17
Kupecowie 117
Kwaśniewski Krzysztof 51
Kwilecki Andrzej 7

Lederer Ivo J. 90
Lipiński Roman 68
Luckmann Thomas 10, 49, 56, 60, 64, 73–74, 96–97, 118, 122
Luter Marcin 68, 117

Lynd Helen M. 10, 12
Lynd Robert S. 10, 12

Łęcki Krzysztof 11, 31, 50, 53–54, 98, 118

Malinowski Bronisław 65
Malinowski S. 24
Mariański Janusz 63
Marks Karol 31
Martuszewski Edward 18, 79, 81
Marván Jirí 76
Masaryk Tomasz G. 87, 90–92
Mayntz Renate 107
Mazzini Giuseppe 40
Merton Robert K. 44
Meyer H. J. 52
Michels Robert 44, 47, 51
Mickiewicz Adam 40, 47
Mickiewicz Władysław 47
Mikołajczyk Krystyna 21
Mucha Janusz 9

Nietzsche Fryderyk 39, 47
Niżnik Józef 81
Nowak S. 99
Nurek Stanisław 12

Oleś T. 95
Osgood Charles 99–101
Ossowski Stanisław 39–41, 47, 50, 53, 77–78
Otto Rudolf 48

Palacký Franciszek 90–91
Papstein Robert 36
Paweł, św. 45, 68
Petráňová Lydia 84
Pospiszyłowie 117
Pospísil Vlastimil 94

Rainko Stanisław 81
Renan Ernest 32, 37
Rinehart James W. 100–101
Rousseau Jean–Jacques 39
Rudkowski Tadeusz 66

Sakson Andrzej 7
Sapir Edward 52, 69, 74
Satke A. M. 76
Saussure Ferdinand de 49–50
Schütz Alfred 10–11, 56, 64, 96–98, 122–123
Seligman Edwin R. A. 44
Shils Edward 33
Sieber Sam S. 12
Siewierski Bogdan 100–101, 106
Skalický Karel 90
Smetana Jan K. 85, 87–88
Smetana Pavel 93
Smith Anthony D. 32–35, 38–39, 41, 46, 52–54, 84, 88
Snyder L. L. 31, 41, 44
Sombart Werner 7
Stahl Barbara 63
Staszczak Zofia 51, 78
Suci G. J. 99, 101
Sugar Peter L. 90
Sumner William G. 44, 51–52
Symmons–Symonolewicz Konstantin 41–43
Szafran A. 25
Szulc Eugeniusz 66, 68

Śliziński Józef 16
Świątkiewicz Wojciech 9, 53–54
Štěříková Edita 16–18, 95

Tannenbaum P. H. 99, 101
Tobjański Zbigniew 15, 17–18, 22
Tocqueville Alexis de 31
Tranda Bogdan 68
Tranda Zdzisław 18, 56, 117
Tremblay Marc–Adelard 12
Tyllner Lubomir 84

Unterman Alan 49

Vander Zanden W. James 7, 126
Vico Giambattista 52
Vlk Miroslav 93–94

Weber Max 64, 81, 87
West James (pseud. Withers Carl) 10
Wierzbicki Zbigniew 10
Wissler Clark 10
Wódz Jacek 11–12, 31, 50, 98
Wódz Kazimiera 11, 31, 50, 53–54, 98
Wróblewski Piotr 11, 31, 50, 53–54, 98, 118

Zacek Joseph F. 90–91
Ziółkowski Marek 11, 98

Žižka Jan 117

Piotr Wróblewski

Społeczność czeska w Zelowie

Semper